PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

135

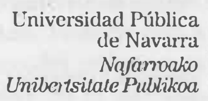
Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en el año europeo de las lenguas.



Juan David García Bacca

INTRODUCCIÓN LITERARIA A LA FILOSOFÍA

Universidad Pública de Navarra
Nafarroako Unibertsitate Publikoa









Facultad de Filosofía y Letras 1553-2003
450 años de tradición humanista





Introducción literaria a la filosofía / Juan David García Bacca. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Nacional ; Pamplona : Universidad Pública de Navarra, 2003
364 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 135)

ISBN 84-7658-656-6

1. Antropología filosófica I. Universidad Nacional (México) II. Universidad Pública de Navarra (Pamplona) III. Título IV. Colección
I García Bacca, Juan David

Primera edición en Universidad Central de Venezuela: 1964
Primera edición en Anthropos Editorial: 2003

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
En coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México y con la Universidad Pública de Navarra.
ISBN: 84-7658-656-6
Depósito legal: B. 30.642-2003
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición (1945) tuvo por título *Filosofía en metáforas y parábolas,* y por subtítulo *Introducción literaria a la filosofía.* En esta edición ha pasado a título el subtítulo, y se ha descartado el antiguo título. No se trata, claro está, de una sencilla sustitución y de una pura eliminación. Tal vez sería excesivo afirmar que el primitivo título era falso; es decir, falseaba el contenido de la obra. No se propasará injustamente el autor si lo tilda de erróneo: de no dar en el blanco propuesto. Por de pronto las obras literarias empleadas no son, en verdad, ni metáforas ni parábolas respecto de la filosofía, cual si fuera, ella de suyo, la verdadera y propia declaración de lo que son el mundo, la vida, la conciencia, el pensamiento, el ser y la nada... Pecaría de igual, aunque de inverso error, afirmar que la filosofía es metáfora y parábola de la literatura. Filosofía y literatura no están en semejante relación, siempre peyorativa para una de las dos partes. Cada una, filosofía y literatura, es interpretación en palabras del mismo universo real, cada una a su manera, original y perfecta, algo así como agua en río y agua en nube. Para ciertos menesteres vale más agua líquida que en vapor; para otros, no.

En ciertas épocas toda el agua de la tierra, dicen, estuvo en vapor; y en ciertos lugares de nuestra tierra, está toda ella en estado sólido. Preferir uno a otro estado: estado literario a estado filosófico del universo es cuestión del tipo de instalación de cada hombre en el mundo; o depende del *proyecto existencial,* dícese ahora, de cada uno —individuo, colectividad, época.

Fácil es, de ordinario, convertir nube en agua corriente; y no más difícil levantar agua de lago a nube. No tan sencillo resultaría transformar literatura en filosofía y filosofía en literatura. Más aún: tal transformación es indeseable; cual lo fuera la de transmutar manzanas en uvas, a pesar de que en tal transmuta-

ción se conserve la química orgánica de productos ternarios. El plural de sabores es preferible a la unidad de sabor.

El título *Introducción literaria a la filosofía* no es promesa, o atentado de convertir, por química o alquimia sutiles, literatura en filosofía. Dado que el autor no puede, entre otros motivos por edad, cambiar de profesión y vocación, filosofía tiene que hacer de término; literatura, de introductora a la filosofía. Nada de transformaciones. Cada cual permanece lo que es. Amablemente una conduce al lector y al pensador a la otra; y esta otra es sencillamente término, sin privilegio intrínseco, sin carácter de *Fin último*. Igual pudiera otra persona más competente que el autor acometer y escribir una *Introducción filosófica a la literatura*. Se lo agradecería en el alma más de un filósofo.

Claro está que eso de servir la literatura como introductora a la filosofía no es oficio tan inocente e inofensivo, como parece por lo dicho. Escudriñando afablemente, con sus ojillos inteligentes y pícaros, éstos mis tejemanejes, un poco contrabando entre dos reinos, don Alfonso Reyes, que para gloria de nuestra América Dios debe tener en su gloria, me decía, hace años, que creería en la sinceridad de mi amor a la literatura cuando me viera leyendo novelas policíacas. De ellas, añadía, no podrá usted sacar nada para la filosofía; su lectura es, inevitablemente, desinteresada y objetiva. Es verdad. Así que he de pedir disculpas a los literatos por la violencia que el oficio de introductora impone a las obras literarias que aquí se emplean.

En la primera edición se dividía la obra en dos partes, de títulos tan ambiguos como *Filosofar en universal* (primera parte) y *Filosofar en español* (segunda). Aquí se han cambiado por estotros: *Introducción literaria a filosofías existentes, Introducción literaria a una probablemente posible filosofía*.

La lectura justificará, así creo, el cambio.

Desde la primera edición de esta obra han pasado veinte años. Acepte, pues, el amable lector la afirmación de que no han pasado para mí en vano: que no suscribo ahora todo lo que va aquí, y que mucho de lo escrito —aun de lo aceptable ahora—, no lo redactaría en la forma con que aquí se presenta. Me parece, con todo, que los posibles beneficios superan las probables desventajas. Por eso esta edición es casi casi una reedición.

Cambridge, 17 de marzo de 1963

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

En esta obra, que ofrece al lector en bandeja de blanco papel trazos negros, vestimenta visible de invisibles ideas, no se va a llamar al pan pan y al vino vino, sino a decir sistemática e intencionadamente una cosa por otra, y todas mediante algunas privilegiadas que ciertos tipos de vida eligieron para sí a fin de hacer de ellas no lugar de nudismo integral, inmediato y desenvuelto, de su intimidad, sino de descubrimiento simbólico, indirecto y alusivo de su original y propia manera de vivir el universo.

Porque, de juzgar según los programas de propaganda, la tarea y finalidad propias de la filosofía consistieran en llamar al pan pan y al vino vino, y en descubrir cada cosa en sí misma, por sí misma y desde sí misma intuyéndola directa e inmediatamente, sin intermediarios, y con un entendimiento tipo *tabla rasa* y papel blanco y en blanco, pasivo y acogedor, donde cada cosa imprimiera el texto de su esencia, sin fe de erratas posible.

Los errores aparecerían en esas segundas o terceras ediciones, *corregidas y aumentadas* por el juicio individual, pretencioso y descontentadizo, desilusionado por ver que en ninguna página sale eso de *yo*.

Pues bien: este nudismo integral —de las cosas y del entendimiento—, inocente y espontánea actitud en la filosofía griega y medieval, adquirió desde el Renacimiento un cierto matiz de desvergüencería forzada, de exhibicionismo impuesto por ese postulado o imperativo de llamar a cada cosa por su nombre y verla y dejarse ver sin intermediarios ni tapujos.

Y digo que tal nudismo posrenacentista presenta un cierto matiz de desvergüencería y exhibicionismo forzados e impues-

tos por una especie de imperativo moral de la conciencia filosófica; porque todos los filósofos van teniendo ya un vago presentimiento, secreta y dulcemente acariciado, de que el *yo* tiene en el libro del universo algo así como esos derechos de *autor*, que consisten en encabezar con su nombre cada página de su obra.

Empero tales derechos parecían un *robo* sutil perpetrado contra Verdad la objetiva; y todos los filósofos posrenacentistas, hasta Dilthey exclusive, se contentaron con raterías, con hacer caer en la esférica alcancía del *yo* algunas cosillas —ideas innatas, formas *a priori*—, o bien renunciaron a robarse algo para el *yo* de cada uno y se arrobaron y lo robaron todo para o se dejaron robar por un Yo universal: por un Yo trascendental, por un Yo espíritu absoluto.

Todas las cuales posiciones, y otras más, reconocían implícitamente los inalienables derechos del *yo* a intervenir en el mundo de las cosas y en el universo de los seres.

Hasta Dilthey, con todo, no se desvanece ese escrúpulo de conciencia: *individualizar la filosofía es un cierto robo a Verdad la objetiva*. Dilthey lo deshace por un procedimiento delicado e indirecto: mostrar que la Vida no puede apropiarse en grado tan profundo las cosas y los seres, sino a lo más trocarlos en joyas suyas, en adornos de su *yo*, en vestidos que descubran encubriendo sus líneas.

La vida superior no digiere las cosas de manera tan real y brutal como la vida inferior, que llega a hacer para sí una química orgánica por digestión real de una química inorgánica, incorporándola, sino que la vida superior, por serlo, no forma cuerpo con las ideas ni se las une ser a ser, cosa a cosa; déjalas, más bien, intactas en su ser mismo, y truécalas en metáforas y símbolos de sí misma, a la manera como un movimiento físico se matiza en gesto, un trapo en bandera, unos palmos de seda en vestido, un anillo de oro en prenda de amor y avance de entrega.

Las ideas *no forman un cuerpo o realidad* con la inteligencia y con la vida; y cuando —por la extraña unión de cuerpo y alma—, ciertas ideas se conviertan en hábitos, caerán por tal hecho en el dominio de lo inconsciente y obrarán maquinalmente, con la seguridad de un órgano más; pero, igualmente, con la inconsciencia de toda función orgánica en estado normal.

Si las ideas no se incorporan propiamente con el alma, ésta no las hace suyas, no roba para sí el ser de ellas ni lo puede

aunque lo quisiera; que eso de querer apoderarse de las ideas para hacerlas ser del propio ser, alma del alma propia, nunca ha pasado de ese intento o atentado frustrado que en filosofía ha recibido el nombre de *subjetivismo*.

Este pecado de intención es el que remedia la filosofía posdiltheyana. Y el remedio de él consiste en darse cuenta de que no puede pasar de ganas e intentos, que es pecado no cometible en realidad de verdad.

Empero, en el fondo de las *ganas* de pecar, y sobre todo en el hondón de los pecados sólo cometibles de intención, late, cual en el intento perruno de ladrar a la luna, un afán de trascendencia, de elevarse sobre sí y su estado actual, de inconformidad con el estado momentáneo de su ser.

De la rabia de no ser Dios puede surgir la blasfemia, y es ésta entonces reconocimiento sincerísimo de la propia finitud y una sublevación contra ella; y no puede ser pecado sublevarse contra la cárcel cerrada que sin nuestro consentimiento se nos impuso.

Frente a esta humildad insumisa, la humildad sumisa de quien no blasfema, pudiera parecer resignación y abatimiento. Dejemos, naturalmente, lo que Dios deba pensar de nuestros pecados y blasfemias que, o mucho me equivoco, o deben parecerle ridículas bravatas o comprensibles desahogos de quienes se sienten ahogados en su propia finitud, en la finitud que ellos no se dieron por cierto a sí mismos.

El *subjetivismo clásico*, bien en su forma moderada y francesa de Descartes o en la exagerada y descomunal de un Hegel, no pasa de ser una bravata, un pecado cometido y cometible sólo de intención. Y la insatisfacción que hallamos en todo subjetivismo, más o menos solipsista, consiste en que notamos que nos han dejado con las ganas sin satisfacer.

La vida superior —intelectual, moral, estética, religiosa— tiene apetitos o ganas parecidas de alguna manera a las de la vida inferior —vegetativa y animal—; pero, a diferencia de ésta, no puede apresar las cosas en su realidad bruta y hacerse con ellas un cuerpo viviente, porque si la vida superior apresara al *dos* en su realidad de verdad, pongamos como tipo de ser puramente aritmético, no pudiera aplicar el concepto de *dos* a mil órdenes distintos, y hablar de dos *hombres*, de dos *focos* de una elipse, de dos *minutos*, de dos *sentimientos* contrarios, pues es

claro que *dos* se dice sólo metafóricamente de cosas materiales, de elementos geométricos, de estados del alma... El alma que asimilase los números, como la vida sensible los cuerpos químicos, resultaría *ánima geométrica* con un tipo de entendimiento infinitamente más especializado y rígido que el del matemático más entregado y estragado por su ciencia.

Imaginemos, por un momento, lo que sería nuestra vida inferior si, en vez de tener que vivir todos nuestros placeres y dolores a base de un teclado químico reducidísimo que comprende probablemente muy pocos cuerpos químicos —como el carbono, el hidrógeno, el oxígeno, el nitrógeno, el azufre, el hierro...—, pudiese la vida, por un proceso metabólico desconocido y envidiable, tocar la sinfonía de sus afectos, deleites y penas sobre el teclado íntegro de la escala periódica de los elementos, o sobre el teclado de los gases nobles, o vivirse con un cuerpo integrado de los elementos radiactivos solos o, por fin, desenvolver sus virtualidades en un paquete de ondas luminosas, visibles o invisibles. ¿Cómo serían nuestros placeres sensibles fundados sobre cuerpos radiactivos?, ¿cuáles fueran nuestros amores, asentados y ejecutados sobre un teclado de ondas electromagnéticas?

La acústica moderna conoce y emplea, además de esos instrumentos de madera, cuerda y metal en que cada sonido hay que arrancarlo a golpes, a rasguños, a resoplidos, otros más sutiles en que el sonido surge misteriosamente por un movimiento de las manos, por un gesto, que cambia invisiblemente un campo electromagnético, por inducción, por alteración de intensidad de una corriente.

¿Que va a ser la vida del hombre de cualidad inferior a su técnica, a un vulgar aparato de radio o a un manoseado teléfono, de manera que éstos conviertan en sonido las ondas y corrientes electromagnéticas y, con todo, la vida no sea capaz de fabricarse para sí otra clase de cuerpo, un cuerpo ondulatorio, sirviéndose misteriosamente de los mismos elementos químicos que durante esta vida cotidiana tiene a su disposición? ¿Que es más sabia y poderosa la vida mental que la sensible, de modo que la primera pueda trocar unos cuerpos en instrumentos que transformen lo invisible y ondulatorio en sonido y al revés, y no va a poder la vida sensible con su fuerza y penetración profunda en lo químico fabricarse algo así como un cuerpo etéreo? ¿Y

no será esta faena electromagnética y ondulatoria, esta fabricación de su aparato de radio, la principal faena de nuestra vida mientras está en este cuerpo?

Dios lo sabe, y no tardaremos mucho en saberlo todos.

Empero todas estas consideraciones y más que se pudieran hacer en este lugar, fuera de lugar, y que ampliaremos en otro adecuado, iban dirigidas a suscitar una *duda* y despertar unas *ganas*: *la duda de que el hombre sea de «una sola manera»*, y *las ganas de serlo de «muchas»*, porque —y no voy a echar aquí la culpa a nadie, pues todos padecemos de las consecuencias— nos han encanijado y empequeñecido el alma y los deseos. Y solemnemente nos han dicho, y lo que es peor nos hemos dejado persuadir, de que el hombre tiene una *esencia*: una única, irreformable, inmutable, necesaria manera de ser. Y eso de creer que somos sin remedio hombres, es la mayor enfermedad de que padece el hombre moderno. Se cortó a sí mismo las alas, y por compensación remota le nacieron alas a los aviones.

E imitando a Calderón en *La vida es sueño*:

(1) Nace el ave...,

> Nace el avión, y con las alas que le fabricó el ingenio del hombre, transformando un líquido en explosiva materia, levanta contra su natural pesadez lo que en tierra posee su centro de equilibrio; atorníllase en el aire, y aquello que la antigua mitología dijo de Atenea, la diosa de la Inteligencia: que era de *ojos en hélice*, de ojos taladrantes, eso mismo hace esotra máquina maravillosa: sus manos de taladro parecen empeñadas en horadar lo que la mano humana no consigue, porque el aire se le cuela entre los dedos y no hay modo de agarrarlo. Pero en él prenden esotras manos metálicas de la hélice, y lo agarran tan bien que por él, cual por invisibles escaleras, se remonta hacia las alturas.
>
> Y, ¿será posible que la inteligencia del hombre invente la manera de levantar lo pesado, de hacer explotar lo líquido, de horadar lo sutil y que, con todo, la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva, no pueda trocar este cuerpo pesado por otro más sutil, estos líquidos vitales en energía pura, y salirse airosamente de la envoltura de la materia, llevando consigo hacia las alturas del cielo otra más secreta sustancia del hombre?
>
> ¿Y teniendo yo más alma
> tengo menos libertad?,

teniendo la vida más recursos que la técnica y más que la inteligencia, que es una especial forma de la vida, ¿tendrá la vida que quedar para siempre encarcelada en *este* tipo de cuerpo que actualmente posee y que por el momento la define y aprisiona? ¿Libertará el alma a lo pesado de gravar la tierra y se quedará ella muerta cuando se le quede en tierra este pesado de su cuerpo?, ¿hará volar a las cosas y habrá ella de renunciar a elevarse sobre lo químico reducido y confinado que actualmente la configura?

(2) Nace el bruto...,

Nace el teléfono; y mediante unos estilizados carboncitos que bailan rítmicamente al paso de una corriente, transforma el hombre el sonido en electricidad y electricidad en sonido, lo inaudible en audible; enseñando así la humana destreza al sonido a dejar de ser por un tiempo audible y a la electricidad, naturalmente inaudible, a convertirse en audible; y la Vida que a hacer tales prodigios enseña a la inteligencia y a las manos del Hombre, ¿no inventará ella para sí, en el fondo de su sustancia, en las profundidades donde opera sin ser estorbada por vista y miradas indiscretas, donde no gasta en exhibicionismo lo que la vida sensitiva emplea en ser vista, una manera de unión con cuerpo más sutil que este que vemos, transformando una parte de la energía corpuscular visible o pesada en energía luminosa de rayos poderosos e invisibles, cuerpo nuevo que ella prepara secretamente para cuando se le desmorone o deje desmoronarse este cuerpo visible, audible, tangible?

¿Y yo con mejor instinto
tengo menos libertad?

¿Será posible que la Vida, con instinto superior a la inteligencia y a la técnica, no pueda operar y formar para sí otro género de vida más sutil, un cuerpo más delicado y menos expuesto a las brutalidades de lo tangible y pesado, de lo audible y atropellable cual el que ahora tiene?

(3) Nace el pez...

Nace el aparato de radio, y por medio de unos intercambios entre chispas y corrientes eléctricas, ni visibles ni audibles, convierte lo visible y audible en invisible e inaudible, lo lanza al espacio cual *propiedad cósmica*, lo difunde por todo el universo, da a nuestra voz, confinada de suyo a la atmósfera, una amplitud tan grande como el universo; y después, transfinito *bumerang*, recoge lo que dio al universo en forma de ondas, de velocidad inimaginable e inasequible para ningún cuerpo y lo devuelve otra vez

en forma de voz, confinada de nuevo a los dominios humildes a que alcanza todo lo corporal y humano.

Y, ¿será posible que la Vida que supo dar a un fenómeno local y aéreo, como el sonido, cual nuestra voz, resonancias *universales*, difusión *cósmica*, quede ella confinada a este cuerpo y a estas dimensiones que vemos y tocamos?, y ¿no pasará más bien que, cual aparato infinitamente superior a nuestras radios, ella se esté fabricando, mientras vive en este cuerpo, otro *universal*, supraastral, etéreo, de quien el que ahora tenemos se asemeje a esas apariencias finitas y delimitadas de nuestros aparatos de radio?

Y, ¿no serán nuestras invenciones técnicas simples muestras de lo que en hondón del fondo de nuestro ser está haciendo la vida? ¿No nos estará dando a catar la Vida en estos aparatos, finitos al parecer, mas de resonancias infinitas, algo de lo que ella será?

¿Y yo con más albedrío,
tengo menos libertad?,

Y ¿yo, puede decirnos y nos está diciendo la Vida, con albedrío y chispa inventiva superior a la que despliego en una radio, voy a tener menos libertad, no voy a poder transformar este cuerpo visible, tangible, confinado al parecer en un espacio y un tiempo, y construirme otro de alcance infinito, de importancia universal? ¿Que voy a tener menos libertad sobre mí que la que ocasionalmente en la técnica ostento?

(4) Nace el arroyo...

Nace la orquesta y, de unos aparatos de madera, metal o cuerdas que accidentalmente encontró la vida sensible —en entrañas de vulgares bestezuelas o en bosques callados o en minas opresoras—, saca un universo sonoro, donde nada de la contextura y extrañas gesticulaciones de los instrumentos queda perceptible; más aún, por nueva invención produce ese mismo universo sonoro en material completamente distinto, en sutiles surcos de un disco, que orfebre genial pudiera grabar directamente sin pasar por ese intermedio de una material orquesta; y así la vida ha libertado al sonido de sus sujeciones materiales, mostrando que no pasaban de ser puramente casuales y accidentales, y que igual y por más delicada y permanente manera, por más espiritual y extramaterial modo puede surgir en mil distintas materias.

Y, ¿teniendo yo más vida
tengo menos libertad?

¿Será posible que la técnica, inventada por la vida, libre al sonido de tener que producirse en el *mismo material natural* —en la garganta del hombre, en los susurros de la selva movida por el natural viento, en las resonancias monótonas del eco entre montañas—, y que no esté ella trabajándose en sus entrañas otros instrumentos más finos en que ejecutar su melodía vital, otros aparatos más sutiles que esos de carbono, oxígeno, hidrógeno, hierro... en que actualmente parece ejecutar, como con orquesta algún tantico bronca y primitiva, los universos sonoros y magnificentes de sus pasiones e ideas?

¡Que el cambio de material en que surja el mismo universo sonoro —orquesta unas veces, discos otras...— esté al alcance de la Vida y no lo esté el cambiarse el material de su cuerpo en que ejecuta una sinfonía *patética, apasionada, cuasi una fantasía*... infinitamente más íntima e interesante que los universos sonoros de nuestra música instrumental!

¿Que ha de poder la Vida menos sobre su orquesta íntima que lo que puede sobre la orquesta de nuestros conciertos?

¿Con más Vida, va a tener menos libertad que el más vulgar o el más genial de nuestros compositores?

Todo este largo paréntesis, que bien se pudiera excusar, se encaminaba a poner nuestra alma en tono poético, único en que podrán ser leídas con provecho las páginas siguientes.

El epíteto de *edificantes* se ha reservado, por una tradición literaria respetable, para hablar de ciertos escritos religiosos, ascéticos más especialmente; *filosofía edificante* quisiera que resultara la que a continuación voy a desarrollar.

Y para devolver a la filosofía esta propiedad que en otros tiempos poseyó, cuando no se había separado aún de la poesía y del mito, es preciso que en ella hable el hombre entero y no sólo la inteligencia.

Por este motivo he dado a la obra presente el título de filosofía en *metáforas* y en *parábolas*.

Metáfora es la palabra griega que viene a significar lo que nuestra frase castellana de *decir una cosa por otra*; y el universo metafórico se integraría y quedaría perfecto si pudiéramos decir una cosa por medio de todas las demás.

Ponderemos en unas líneas las ventajas y el valor del empleo sistemático de la *metáfora*.

Si quiero hablar científicamente del hombre, tengo que incardinarlo dentro de una jerarquía de predicados que ascienden, sin desviación, desde racional, por viviente sensitivo, por viviente vegetativo, por cuerpo, por sustancia material, por sustancia, hasta llegar al de ser, donde, según todas las apariencias, se detiene la excursión intelectual. E inversamente: si parto de ser, por sucesivas divisiones esenciales, podré llegar a encasillar unívoca y determinadamente a hombre dentro de tal casillero de predicados. Y da la mala casualidad que esta clase de predicados *esenciales* se acaba a pocos pasos y cada uno es más vago que los anteriores; que dice mucho menos cuerpo que cuerpo viviente, y éste a su vez que cuerpo viviente con vida sensitiva, y sólo cuando se llega a lo que técnicamente se denomina diferencia específica nos encontramos con la última determinación de la cosa. Hasta entonces hemos procedido de nebulosa a estrella, de gama de grises cada vez más claros hasta color determinado. Y siguiendo esta metáfora diría que toda la filosofía clásica, clásica en el sentido de «filosofía que no se sirve de metáforas», pinta sobre un fondo de claroscuro que va desde un gris difuminadísimo —el concepto de ser, en que todos los seres, todos los gatos, son pardos—, con un segundo plano superpuesto de gris más determinado, hasta llegar a figuras completamente coloreadas y cromáticamente definidas. Y no deja de ofrecer particular deleite ver surgir, por definición, desde tal neblina los contornos precisos y los colores de las cosas especiales; pero el proceso es igual para todos los cuadros ideológicos que se quiera pintar: para hacer salir del fondo gris del ser el concepto de hombre, para pintar *definitoriamente* hombre, empleo el mismo método que para definir número dos, o para definir perro o para definir agua. Siempre sobre un último fondo vaguísimo de gris, lo más uniforme posible, ir haciendo poco a poco resaltar las figuras hasta que en el primer plano se presenten con colores bien definidos y bien determinados y con bien determinados contornos.

El procedimiento *definitorio* trasladado a lenguaje pictórico es de la más aburrida monotonía. Forma escuela y cierra época.

Y la raíz de su monotonía estriba en que sistemáticamente se evita mirar una cosa mediante otra y, cuando se coloca en tal plan, tiene que emplear no-colores —blanco, negro, gama de grises—; es decir: tiene que servirse de conceptos *indeterminados* que valgan por igual, *universalmente*, para muchos, y para

cosas tan diferentes cual las que caben holgadamente en un género, como el de sustancia, como el de cuerpo. No hay cosa que sea pura y simplemente ser o cuerpo, como no hay color que sea propiamente nada más que un gris puro y limpio.

Fue sin duda un progreso y una invención pictórica representar la tercera dimensión por escorzo; por un haz de rectas, más o menos discretamente designadas, convergentes en un punto. Tal es la cárcel euclídea de la pintura clásica. Con lo cual se demuestra no sólo que la geometría era incardinable al arte y podía hacer de elemento artístico en pintura —valor estético de ciertos procedimientos de suyo geométricos—, sino al revés, que la pintura era encarcelable y encajable en un molde geométrico. En este caso, tan leonardesco, no se conseguía la impresión de profundidad por una gradación decreciente en la intensidad de color —por una tendencia hacia no-color definido—, sino por una disminución o escorzo progresivo, y regulado por una ley matemática sencilla, como es la que rige en perspectiva.

Esta cárcel euclídea de la pintura renacentista pronto se hizo insoportable al genio pictórico; y la nueva invención —más discreta y propia de la pintura: representar *pictóricamente* la profundidad, mediante semicolores, cual el gris—, libertó por un tiempo el arte pictórico de la cárcel geométrica elemental en que lo encerrara da Vinci.

Pues bien: pintar en claroscuro es el equivalente pictórico de definir por conceptos cada vez más universales, generales y vagos, como los de ser, sustancia, material, viviente, sensitivo...

Con la agravante en filosofía de que no caben, como en pintura, matices personales en el empleo del claroscuro, sino que la gama de conceptos tendientes hacia ese gris conceptual puro que es el concepto de *ser* está prefijada invariablemente. De ahí la monotonía conceptual de este procedimiento para caracterizar los seres.

El procedimiento metafórico permite explicar una cosa mediante otra, conservando ambas su carácter *concreto*.

Nótese el gusto doblemente inverso de aquellas metáforas gemelas de Calderón:

El jardín, un mar de flores;
Y el mar, un jardín de espumas...
[*El Príncipe constante*]

O aquellas otras de Góngora: *agua, cristal fluyente; cristal, agua al fin dulcemente dura.*

O aquellas unilaterales: *isla, paréntesis frondoso en el período de una corriente; estrecho, bisagra de dos océanos* (Góngora).

Sacudiendo las velas,
Que son del viento lisonja [Calderón].

Estas inversiones resultan filosóficamente imposibles.

«Hombre, animal racional» es una descolorida, insípida definición de hombre, pintada sobre un fondo de grises convergentes en gris puro: racional, animal, viviente, cuerpo, sustancia, SER. El fondo de la definición no puede ser más uniforme y uniformemente convergente hacia lo Descolorido, hacia lo *Indeterminado* puro y simple, como describía Hegel el concepto puro de ser.

¡Qué diferencia y qué distancia respecto de esas definiciones metafóricas, tan sabrosas y llenas de colorido concreto que los poetas citados nos han dado de lo que la geografía, la química, la náutica nos definieron por géneros y diferencias conceptuales propias de isla, estrecho, jardín, agua, espuma!

¿Tan desamparada estará la filosofía que no disponga de un procedimiento parecido al metafórico?

Por ello es preciso, ante todo, decidirse a hablar de una cosa por otra; y, de consiguiente, a decir una cosa por otra entre ciertos límites y de cierta manera. Con ello nos escapamos de los dominios y cárcel de la ontología, de esa ciencia tremebunda que pretende decir de cada cosa ni más ni menos que lo que ella es.

Pero no es que se trate de un procedimiento nuevo y atentatorio contra los sacrosantos derechos de Verdad la objetiva; es que todo pensamiento es *necesariamente metafórico*; y sólo es cuestión de saber encontrar las metáforas más sutiles, coloridas, jugosas y aperitivas para la vida mental.

No voy en este prólogo a perderme en generales disquisiciones y en pruebas *a priori*. Esta obra intenta ser una demostración de que toda teoría filosófica, por muy abstracta que sea, no pasa de ser en el fondo sino una metáfora en que unas cosas, al parecer muy neutrales —como ser, sustancia, accidente, causa, efecto, acción, lugar, tiempo...—, están hablando de otras muy distintas: de la Vida y de los tipos históricos de Vida.

Empero junto a la metáfora menciona el título de esta obra *las parábolas*.

Parábola es una curva geométrica, de esas que técnicamente se clasifican como secciones cónicas, una de cuyas propiedades más típicas consiste en que sus ramas se prolongan al infinito, aproximándose gradual y constantemente a unas rectas llamadas *asíntotas*, porque si bien es verdad que la distancia entre la parábola y dichas rectas disminuye constantemente, jamás llegan a encontrarse; cuando más se diría —con ese pequeño dejo irónico de la frase corriente: «ahí me las den todas»—, que «se encuentran en el *Infinito*».

Entran en la filosofía conceptos y procedimientos de estilo parabólico, abiertos al Infinito, indefinidamente crecientes, aproximaciones graduales y continuas a esa línea recta absoluta que es la Verdad, Verdad la objetiva; y nuestras ganas dicen en serio que *Verdad objetiva y Verdad humana se encontrarán en el Infinito*.

No escamotearemos en esta obra indicaciones expresas de tales escapes al Infinito que se hallan en el hombre. Problemas parabólicos, que nos tentarán interiormente cual aquella frase bíblica: eritis sicut dii, «seréis como dioses». Y con ellos tal vez nos resulte posible retorcer aquella blasfema frase de Nietzsche: «si existiera Dios, yo ya no podría serlo; luego Dios no existe».

Si existe Dios, podremos serlo, porque en nosotros se dan un conjunto de procedimientos de paso al *límite Infinito*, andanzas parabólicas y pluscuamquijotescas.

Y cuando nos digan, los criados de tantos señores absolutos como, aunque parezca mentira, hay todavía en este mundo, lo del criado de *La vida es sueño*:

> Con los hombres como yo
> No puede hacerse eso,

respondamos con Segismundo:

> ¿No?,
> ¡Por Dios!, que lo he de probar.

Que, en efecto, es cuestión de honra divina el que intentemos ser dioses, para que quede de manifiesto que o no es posible —lo cual será máximo, comprobado, consciente y rendido reconocimiento de su trascendencia—, o que lo es —lo cual

será a su vez comprobación de que somos nosotros dioses, y entonces nada podrá pasarnos. Y podremos exclamar:

> ¡Vive Dios!, que pudo ser.

Y, ¿por qué no intentarlo si el fracaso es honra para Dios y el éxito honra para nosotros?

México, 19 de octubre de 1944

ADVERTENCIAS

1) Esta obra es en múltiples sentidos ENSAYO. Y rogamos cortésmente al lector que no lo pierda de vista; y se lo rogamos al lector literato, que tal vez eche de menos referencias a otras obras literarias, y al lector filósofo quien, a lo mejor, desearía más precisiones técnicas, y aprovechamiento de otras obras filosóficas, tal vez muy queridas de su entendimiento. Y como no voy a justificar en este *Ensayo* ni las presencias de ciertas obras ni las ausencias de otras, dejo a la benevolencia del lector determinar la proporción de lo que no está presente, porque el autor lo ignora, o de lo que no lo está simplemente porque no ha entrado en sus designios incluirlo.

2) Sería sumamente conveniente para una lectura provechosa hacerla preceder de la de las obras literarias aludidas en el decurso de este *Ensayo*.

PRELUDIO GENERAL

SIGNIFICADO Y SENTIDO

Las imágenes de los grandes filósofos, aunque ejercen una función didáctica, tienen un valor poético indudable.

A. MACHADO, *Obras completas*
[edic. Séneca, p. 478]

Para declarar en qué se diferencian significado y sentido no hallo medio mejor que transcribir y comentar filosóficamente una de las historietas de nuestro Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, no sin rogar antes cortésmente al lector se sirva excusar y disimular los anacronismos e inverosimilitudes conceptuales que saltan a la vista en la narración de nuestro clásico.

Entiende bien mis dichos y piensa la sentencia,
no me contezca contigo como al doctor de Grecia
con el ribaldo romano y con su poca sabiencia
cuando demandó Roma a Grecia la ciencia.

Así fue que romanos las leyes no habían;
fuéronlas demandar a griegos que las tenían;
respondieron los griegos que no las merecían,
ni las podrían entender, pues que tan poco sabían.

Pero si las querían para por ellas usar,
que antes les convenía con sus sabios disputar
por ver si las entendían y merecían llevar:
esta respuesta hermosa daban por se excusar.

Respondieron romanos que les placía de grado;
para la disputación pusieron pleito firmado;
mas porque no entenderían el lenguaje no usado,
que disputasen por señas, por señas de letrado.

Pusieron día sabido todos por contender;
fueron romanos en cuita, no sabían qué se hacer,

porque no eran letrados, ni podrían entender
a los griegos doctores ni al su mucho saber.

Estando en esta cuita, dijo un ciudadano
que tomasen un ribaldo, un bellaco romano,
según Dios le demostrase hacer señas con la mano
que tales las hiciese. Fueles consejo sano.

Fueron a un bellaco muy grande y muy ardid
dijéronle: «Nos habemos con griegos nuestro convid'
para disputar por señas: o que tú quisieres pid'
y nos dártelo hemos: excúsanos de esta lid».

Vistiéronle muy bien paños de gran valía,
como si fuese doctor en la filosofía;
subió en alta cátedra; dijo con bavoquía:
«De hoy más vengan los griegos con toda su porfía».

Vino ahí un griego, doctor muy esmerado,
escogido de griegos, entre todos loado;
subió en otra cátedra, todo el pueblo juntado,
y comenzó sus señas, como era tratado.

Levantóse el griego, sosegado, de vagar,
y mostró sólo un dedo, que está cerca del pulgar,
luego se asentó en ese mismo lugar;
levantóse el ribaldo, bravo, de mal pagar,

Mostró luego tres dedos contra el griego tendidos:
el pulgar con otros dos, que con él son contenidos,
en manera de harpón, los otros dos encogidos;
asentóse el necio, catando sus vestidos.

Levantóse el griego, tendió la palma llana,
y asentóse luego con su memoria sana;
levantóse el bellaco con fantasía vana,
mostró puño cerrado: de porfía había gana.

A todos los de Grecia dijo el sabio griego:
«Merecen los romanos las leyes, no se las niego».
Levantáronse todos con paz y con sosiego;
grande borra hubo Roma por un vil andariego.

Preguntaron al griego qué fue lo que dijera
por señas al romano, y qué le respondiera.
Diz: «Yo dije que es un Dios; el romano dijo que era
uno y tres personas, y tal señal hiciera.

Yo dije que era todo a la su voluntad;
respondió que en su poder tenía el mundo, y diz la verdad;
desque vi que entendían y creían la Trinidad,
entendí que merecían de leyes certinidad».

Preguntaron al bellaco cuál fuera su antojo.
Diz: «Díjome que con su dedo me quebraría el ojo;
desto hube gran pesar y tomé gran enojo,
y respondíle con saña, con ira y con cordojo

que yo le quebrantaría, ante todas las gentes,
con los dedos los ojos, con el pulgar los dientes.
Díjome luego após esto, que le parase mientes,
que me daría gran palmada en los oídos retinientes.

Yo le respondí que le daría una tal puñada
que en tiempo de su vida nunca la vies' vengada;
desque vió que la pelea tenía mal aparejada,
dejóse de amenazar do no se lo precian nada».

* * *

La inestimable historieta que acaba de leer el curioso lector nos va a proporcionar, convenientemente desarrollada, la distinción capital entre *significado y sentido*; capital y básica, porque de ella depende la posibilidad de que existan algo así como sabores propios y condimentos peculiares que cada tipo de vida y cada pueblo con personalidad pueda dar a la filosofía, a lo que de suyo es universal, impersonal y humanamente neutro.

Coloquémonos por unos momentos en el punto de vista de ser en cuanto ser, quiero decir: hagamos el balance de lo que de *realidad* hallamos en los *gestos* de los dos contendientes. Un dedo, tres dedos, palma de la mano, puño: la realidad bruta y firme de estas cosas, su composición anatómica, su funcionamiento fisiológico, en una palabra solemne, su cantidad de ser, se conserva constante e invariable a lo largo de la disputa. Un químico presente, un fisiólogo, un anatómico, un físico que con los respectivos ojos de tales ciencias estuviese mirando los dedos y manos del ribaldo romano, bellaco clasificado entre los del *populus romanus*, y del doctor griego, ciudadano ilustre, heredero de cien soles intelectuales, no podría señalar un sólo cambio de realidad. El balance de ser, nada sufrió ni se alteró por el curso o resultado de la disputa.

Pues bien: dedos, número de ellos, figuras geométricas que

durante la disputa hicieron, direcciones físicas de las manos, estructura anatómica y fisiológica de ellas... todo esto que entra, en rigor, en el orden de lo real, del ser, integra lo que podemos denominar *significado*, contenido real y entitativo de la disputa, contenido y significado que para nada interviene en aquellos *sentidos* que los disputantes daban a tales seres.

De la misma realidad, en su realidad de verdad: del número de dedos, de su figura geométrica, de sus funciones orgánicas... daba el griego una interpretación que ahora llamaríamos *espiritualista*, la más exacerbadamente teológica. Dedo podía ser en sí y en realidad algo viviente, miembro de un cuerpo humano, con funciones orgánicas determinadas...; nada de esto veía el buen doctor griego, nada *significaban* para él lo que las diversas ciencias pudieran decir del dedo del ribaldo o bellaco romano o sobre el suyo propio, ni le importaba la definición de palma o puño. Para él dedo, tres dedos, palma, puño tenían *sentido divino*; eran símbolos de la unidad de Dios, de su Trinidad, de su voluntad y poder; y el *sentido* eclipsaba el *significado* real, científico, teológicamente indiferente de los miembros humanos que en la disputa intervenían.

Por el contrario: el bellaco romano tampoco se enteró ni por un momento del *significado* real y científico de los dedos y manos del doctor griego. No vio en ellos y en sus movimientos reales sino un *sentido*, al que en nuestra terminología daríamos el apelativo poco favorable de *materialista*. Un dedo le decía *amenaza de quebrantarle un ojo*; y los tres suyos querían decir *que yo le quebrantaría con dos dedos los ojos, con el pulgar los dientes*; y la palma real del griego tenía a los ojos del romano el *sentido* de *palmada*, de agresión manual, y su puño el de *puñada* o *puñetazo*.

Las interpretaciones que griego y romano daban de la misma *realidad* no podían, por tanto, ser más divergentes e inconciliables.

Empero, si hubieran llamado a consulta a fisiólogos y químicos, éstos hubieran convenido en una especie de sistema de definiciones que fijaran de una manera unívoca y sin tergiversación posible el *significado* de dedos y manos.

I. El *Significado* es, de suyo y por plan intrínseco, uno y el mismo, o unívoco.

Empero el *Sentido*, la interpretación que de un mismo conjunto de hechos o realidades se puede dar, es *múltiple* y puede ir, en un caso tan sencillo como el que aquí donosamente nos presenta Juan Ruiz, desde un *sentido teológico* hasta otro *materialista y brutal*.

II. El *Sentido* puede ser múltiple, aunque se trate de una *misma* realidad.

La realidad, una misma realidad, puede admitir muchos *sentidos*, prestarse a múltiples y divergentes *interpretaciones*.

Pero la cosa no termina aquí.

III. *El sentido oculta el significado.*

Griego, doctor nada menos, y romano, hombre de lo real y apegado a la tierra, ninguno de los dos ve la realidad pura y simple. No ven ni dedos ni palma de la mano: ven *ideas teológicas* o *señas claras de agresión*.

Y es que la realidad —en su realidad de verdad, pura, brutal, simple—, no interesa a nadie, por muy extraño que parezca. Como iremos diciendo paso a paso, la realidad en sí está *cruda* para la vida, es indigesta e indigerible.

Cuando uno va a un concierto no le interesan, propiamente hablando, ni la composición química ni las propiedades físicas de los instrumentos, ni la estructura anatómica y fisiológica de los ejecutantes, ni sus pasiones reales, ni su real cansancio. Le atrae ese universo maravilloso del sonido en que nadie pudiera adivinar de qué tipos de realidad procede, porque la música tiene la virtud de ocultar la realidad que le está dando origen. Y es que la música es puro, simple, subsistente *sentido*; por esto nos *dice* tantas cosas sin *significarnos* concretamente ninguna, sin darnos lecciones de acústica, sin exhibir conocimientos de anatomía y fisiología animal o humana, lejos igualmente de esas pedantes, inexpresivas y literarias disertaciones que, con pretexto de la música, nos colocan los críticos corrientes y los introductores palabreros de esa su embajada aérea, llena de *sentido* y de sublime desprecio hacia las explicaciones científicas, históricas y psicológicas que los parlanchines de *significados* cuelgan al sentido musical.

Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, llega a entrever el verdadero trato que debe darse a lo real.

De todos los instrumentos yo, libro, soy pariente;
bien o mal, cual puntares, tal te dirá ciertamente;
cual tú decir quieres, í faz punto, í tente;
si me puntar supieres, siempre me habrás en miente.

Todo lo real, todos los significados, definiciones, demostraciones, explicaciones reales que pretende darnos la ciencia han de ser tratados como *instrumentos de orquesta*; y hay que saber *puntarlos*, tocarlos, pulsarlos, puntearlos y leerlos en *solfa* o en *puntos*, que como puntos más o menos cuadrados eran las notas de música de aquellos tiempos.

Y si Galileo dirá más, tarde que toda la naturaleza está escrita en *caracteres matemáticos* —aunque a primera vista parezca que está escrita en anatomía y fisiología, en colores y peso, en figuras animales y dibujos geográficos—, de parecida manera dice nuestro gran Arcipreste: todo lo real es orquesta; *puntéala* como quisieres, trátala como escrita en notación musical; y mejor, escribe tú mismo en su realidad de verdad signos musicales, arbitrarios, a tu talante, a tu temple de ánimo, con la misma libertad con que sobre un papel blanco trazas unas líneas para pentagrama y sobre ellas escribes según tu inspiración de momento —triste o alegre, apasionada o patética—, una sonata, sinfonía, coral, scherzo... Que lo real, por muy determinado que esté en cuanto a *significado*, estructura, esencia y demás caracteres firmes que la ciencia dice tener, está *yermo* de *sentido*, vacío de *humanidad*. Y en virtud de este vacío es tabla rasa, papel en blanco que el hombre puede rayar y trazar sobre él esa quíntuple vía férrea del pentagrama por la que circularán según horario, tarifas, itinerario y velocidad los pasajeros interiores del hombre que son sus pasiones, sus anhelos, sus concepciones o interpretaciones del universo.

Porque lo real, por muy determinado que esté en su esencia, se halla todavía yermo y desierto, indeterminado y vacío de *sentido humano*, es capaz de ser tratado en plan musical. Y cada interpretación del universo es un nuevo y original pentagrama con nuevos signos, compás, tiempo, partitura que cada *época* y *tipo de hombre* ejecutarán a su manera y estilo.

Desechemos por falsa la concepción de que todo el universo está ya perfectamente y definitivamente determinado, que el hombre no tiene otra cosa que hacer sino mirar lo que sin su intervención ha sido hecho y terminado.

«Tal cual como puntáremos», tal como sepamos tocar en notas musicales lo real, «tal te dirá ciertamente», tal será el *sentido* que para nosotros tenga; y este sentido será «cual tú decir quisieres», en nuestro poder, a medida de nuestros deseos y quereres, invención libre humana. Podemos hacer punto donde queramos: «í faz punto»; detenernos donde nos plazca: «í tente».

Que «si me puntar supieres, siempre me habrás en miente»; que, en efecto, la única manera para que se nos queden a los hombres las cosas en la *mente* es que les hayamos dado *sentido* humano, las hayamos hecho bailar nuestro son.

IV. *Las cosas, por muy determinadas que estén en cuanto a esencia, admiten todavía una interpretación humana, son capaces de sentido humano.*

De esos *sentidos* o interpretaciones de lo real, de *Weltanshauung* —de «concepciones del universo», como se dice germanísticamente en nuestros días—, se compone la *filosofía*. Y no se integra propiamente la filosofía de procedimientos para alterar, cambiar, dominar lo real en su realidad de verdad, sino que la filosofía en su propio sentido y funciones intenta condimentar lo humano, escribir el lenguaje humano, dar sentido humano a lo real.

Por esto cada pueblo con personalidad puede poner en música especial, dar peculiar *sentido* a todas las verdades o significados; y cuanto un pueblo tiene más personalidad, tanto más sentido da a las cosas y tanto menos se preocupa por su *significado real*, por su neutra y fría, deshumanizada y abstracta contextura.

Y por la *cantidad de sentido humano*, por la *calidad de las interpretaciones* que de lo real dé un pueblo se lo deberá colocar en la escala humana, y no por la cantidad de pretendidos significados que hubiera legado a la Historia.

Empero el sentido, como quedó ya explicado y explícitamente afirmado, no altera el *significado*, no interviene en la estructura de lo real, ni cambia su contextura o esencia. Por esto, a pesar de la *variedad de sentidos*, de la omnímoda libertad que cada tipo de vida tiene en este punto, no caeremos ni en historicismo, ni en escepticismo ni en relativismo.

Entiéndase bien, con todo, una afirmación radical que de pasada hemos hecho anteriormente: la realidad en su realidad de verdad está *cruda* para el hombre; la verdad en su forma

absoluta no es humanamente asimilable. Es como el agua químicamente pura, que es la forma más indigesta que puede tener el agua. Para que la verdad resulte asimilable al hombre, y a los tipos primariamente diversos de hombres que hay en el mundo, es menester prepararla, darle sentido, ponerla en solfa.

Pero en buena solfa:

> Que saber bien y mal, decir encubierto y doñeguil,
> no hallarás uno de trovadores mil.

Todo lo que técnicamente se llaman sistemas filosóficos o teológicos: idealismo, realismo, naturalismo, escepticismo, dogmatismo, subjetivismo, objetivismo, ontologismo, existencialismo, fenomenología, idealismo trascendental, cristianismo, teología, logicismo, empirismo... son nada más, y nóteselo bien, *sentidos diversos*, música diversa que se pone a la *misma* realidad del universo.

Por este motivo se hallará en esta obra que los mismos problemas se tratan con sentidos diversos: una vez en plan no español, otra en plan y sentido español. Y con todo no se pretende que el *sentido español* sea el único posible ni el único biensonante, sino el único que transformará la realidad cruda en realidad digestible para nuestro tipo original de vida. Y además: que esa digestión española no afecta propiamente a la *realidad misma*, al significado de las cosas en sí mismas.

Por fin: la posibilidad y el hecho histórico de que el tipo de hombre español —tomando esta palabra en sentido cultural, no en sentido geográfico o político— haya sido capaz de dar a la realidad un sentido propio y original, sabrosísimo para nosotros, que nos ha vuelto digestible la realidad de todas las cosas, divinas y humanas, pone de manifiesto que el español tiene derecho a existir como *tipo de hombre*, y no simplemente como entidad geográfica o jurídica. Y por fin: que todo pueblo posee la facultad inalienable de inventar su *sentido del universo*, y que tiene el deber vital de trocar en digestible para su tipo de vida lo que otros tipos de humanidad han digerido ya a su manera, con su *sentido*.

Porque, y es la última advertencia en este punto, nadie se haga la ilusión de que pueda tratárselas con la realidad mano a mano, habérselas con los significados, hacer ciencia pura; la vida mental no soporta la verdad pura y simple, como el estómago no puede digerir el agua químicamente pura. Todo tiene que poseer su provisión peculiar de *vitaminas*: intelectuales o no, de otro modo no es vitalmente asimilable. Y esta indigestión de verdad pura, ese empacho que caracteriza ciertos sistemas de filosofía abstracta, no es una cualidad apreciable; es, por el contrario, síntoma de enfermedad *vital*, de falta de fuerza asimilativa, de defecto de personalidad individual o colectiva.

«Cada uno es como Dios le hizo», decía Don Quijote; a cada hombre —de los que vale la pena contar aparte, y no de los que son un *Cualquiera*— hizo Dios a su manera; y esta manera de ser hombre posee como cualidad primaria y característica el poder dar un *sentido* nuevo al universo.

Bajo este punto de vista me parecen igualmente aceptables una interpretación o sentido materialista del Universo que uno espiritualista, que otro idealista, que uno subjetivista.

Y esta comprensión humana y respeto por los tipos de hombre se basa en el derecho a poner en solfa propia todo el universo. Nadie se escandaliza ni arma guerras porque cada pueblo e individuo genial tenga su tipo de música. Si llegáramos a convencernos de que en ideas se da también algo así como música, como *tipos de sentido*, que en nada alteran la realidad que todos tratamos, y que, en rigor, nadie ve en sí misma, por cruda y humanamente inasimilable, tal vez consiguiéramos convencernos de algo muy humano y humilde: que...

> [...] no hay mala palabra, si no es a mal tenida.
>
> Verás que bien es dicha, si bien fuese entendida.

Lo genuinamente español, lo auténticamente humano, se cifra en dar *sentido* a todas las cosas, en *entender bien* las cosas, en no *tomar* a mal cosa ni palabra alguna.

Vayan otros pueblos tras *la Verdad Objetiva*, tras la esencia en sí y para sí de las cosas, tras una formulación *deshumanizada* y *desnacionalizada* del universo; que el castizo español —como sin pretensiones científicas, con la humilde y llana sencillez de este admirable Arcipreste de aquellos tiempos ya idos, nos lo hallamos dicho en estos primeros versos de la obra *Libro de Buen Amor*—,

> [...] es de todos los instrumentos pariente,

de todos sabe sacar una maravillosa música sensible y otra no menos admirable y entrañable ideológica.

Y esta *música ideológica* que de todos los sistemas, como de instrumentos e ideas sabe sacar el genio español, es la que en la 2.ª parte de este libro se intenta reproducir, cual en disco gramofónico que el autor ha dejado graben en él los clásicos de nuestra literatura, porque *literario* es el carácter y sentido general que el español auténtico da al Universo de las cosas y al Mundo de las esencias.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN LITERARIA A FILOSOFÍAS EXISTENTES

I. 1

SENTIDO «TEATRAL» DE LA FILOSOFÍA GRIEGA CLÁSICA

I. «Filósofos verdaderos son los que se dan a sí mismos como espectáculo propio de la Verdad» (Platón, *República*, 475 E).

II. «El que pueda ver con vista de ojos la Belleza en sí misma y en los que la participan, y no tenga a los participantes de ella por la Belleza misma y a ella por los participantes, ¿cómo te parecerá la vida de este tal: vigilia o sueño?

—Extremada vigilia, por cierto» (Platón, *República*, 476 D).

III. «Hay que llamar filósofos precisamente a los que en cada cosa sean capaces de abrazar y dar la bienvenida a lo que tenga de ser» (Platón, *República*, 480 A).

I. De parentesco por *consanguinidad* es fácil pasar por el número de generaciones y entrelazamientos familiares a parentesco por *afinidad*, y llegar a veces a una total ausencia de parentesco.

Así les sucede entre nosotros a las palabras *teoría* y *teatro*. Y con todo, allá en tiempos de la filosofía clásica griega, eran parientes por consanguinidad, pues su raíz era común. Por esto no sonaban mal, sino muy armoniosa y familiarmente a los oídos del griego, frases como éstas: «*La filosofía primera y primaria* tiene por objeto darse el espectáculo *teatral* de los seres en cuanto y en lo que tengan de ser». Y eso de «espectáculo teatral» es palabra de Aristóteles en pasaje tan solemne y severo como el Libro III (1003 b 15) de los *Metafísicos*, al fijar el programa y objeto de la Filosofía primera y primaria que posteriormente se ha llamado *ontología*.

La lengua griega posee un término para decir «ver con vista

de ojos corporales», otro para denotar peculiarmente «ver con vista de ojos mentales», otro para designar «saber con saber de vista mental», y otro completamente diverso de raíz para referirse a la ciencia en cuanto *sistema firme y estable*. Y lo *visto*, tanto con los ojos del cuerpo como con los del alma, recibe el término unitario de *eidos* y de *idea*, que, compendiosamente, quiere decir «lo visible de las cosas»; lo que en ellas no era propiamente *visible* no interesaba al griego y sobre ello ni hacía ciencia ni siquiera palabra.

Empero: ver con vista de ojos, ver con vista de mente, saber por haber visto con vista corporal y mental... no pasaban de ser actitudes y acciones *individuales, privadas*. Y el menosprecio que el griego tenía por lo puramente individual y privado llega hasta el extremo que el mismo término, *idios*, significa de vez *persona privada, posesión privada* e *idiota, un cualquiera*. Lo cual viene a significar que todo lo que se es o se hace como persona privada, a solas de toda mirada, lejos de ese lugar oficial de constancia de la propia existencia que es el *Ágora* o plaza pública de la *Ciudad-Estado*, no tiene valor alguno. Lo privado hace al hombre *don Nadie*, un cualquiera, uno de tantos.

Ser hombre en la plenitud de la palabra es ser *hombre público*. Por eso Aristóteles definió al Hombre diciendo que es *animal político o ciudadano*. Definición a juntar, pues son parientas próximas, con aquella otra del mismo: *el hombre es animal racional*.

Tres lugares de *exhibicionismo legal*, en que comprobar legítimamente la existencia y personalidad del individuo, inventó sucesivamente el griego clásico:

1. El *Ágora* o plaza pública, lugar en que dar constancia de la personalidad política y social de cada individuo.
2. El *Teatro* o lugar en que dejar constancia de la posesión de personalidad artística.
3. La *Filosofía*, teatro ideológico en que presentar a concurso, discusión y diálogo las ideas individuales para obtenerles *dignidad* (*axioma*), *demostración* (*apódeixis*) y *universalidad* (*katholou*).

La Filosofía toma inmediatamente su programa *especulativo* del *Teatro*, del lugar oficial de exhibición estética; por esto veremos que toda la filosofía griega está regida por el imperativo de

Belleza, de *bella visualidad pública*, mientras que el *programa moral* lo recibe la Filosofía del *Ágora* o plaza pública. Y será igualmente objeto de comprobación histórica mostrar cómo todas las *virtudes* fundamentales griegas son de carácter *público y colectivo*.

II. Entre *teatro* y *teoría*, dejado el parentesco verbal, se puede señalar una diferencia, dentro siempre de esa común conveniencia de ser ambos, teoría y teatro, *lugares públicos de exhibición contemplativa*, lugares de espectáculo: a saber, en el teatro se exhiben, para que obtengan legitimidad y partida de nacimiento oficial, las obras que pretendan ser *bellas de ver y oír*, y que aspiren a que la *Ciudad-Estado* les otorgue certificado de existencia estética, mientras que en la *teoría* se exponen a la Razón supraindividual *ideas*, lo que de ver tengan las cosas, para que así los pensamientos que, por una casualidad histórica, pasaron a través de una mente individual, cobren valor universal y necesario, valor de *Verdad*.

Escuchemos unas sentencias del viejo Heráclito que reflejan genuinamente la mentalidad griega:

«El pensar es uno y común a todos» (fragmento 113; edic. Diels-Krantz, traducción del autor en el vol. I, *Presocráticos*, p. 32).

«Los que hablan con entendimiento han de hacerse bien fuertes en este Entendimiento uno y común a todos, y aun muchísimo más de lo que se hace fuerte una Ciudad en su ley» (fragmento 113; edic. cit., p. 32).

«Por lo cual hay que seguir a esta misma Razón; mas, con todo y ser común, viven los más cual si tuvieran razón por cuenta propia» (fragmento 2; edic. cit., p. 23).

Notemos que en tiempos de Heráclito pasaba a los ojos de los sabios, por ser cualidad y distintivo propio de *los más*, de la Plebe indocta, el creerse que ellos, cada uno, poseía razón y entendimiento, y se tenía por convencimiento sabio, y cual verdad esotérica y distinguida caer en cuenta de que ninguno discurre en virtud de su entendimiento individual sino por influjo de una Razón o Entendimiento, uno y común a todos, cuando en nuestros tiempos, y a partir sobre todo del Renacimiento, estamos convencidos de lo contrario: que cada uno, cuanto más sabio sea, tanto más discurre y piensa por su cuenta y con un entendimiento que es suyo, mientras que la gente continúa creyendo

que la verdad es independiente de cada uno, que es algo de sentido común, establecido para siempre e igual para todos, con una especie de dominio plebeyo ante el cual todos son iguales.

Para Platón el alma es de suyo *una*; las almas individuales son solamente configuraciones pasajeras, modos de esa *Alma la total* de que nos habla en el *Fedro* (246 B); por esto explica Platón en ese mismo diálogo que el Alma universal *cae* de su primitivo y auténtico estado cuando toma esas *formas* derivadas y secundarias que son las almas individuales, reflejos plurales que Alma la total da de sí en los múltiples espejos que son cuerpos sensibles, dominio propio de la multiplicidad.

Y en el Diálogo *Timeo* dirá explícitamente que ninguna de las cosas de acá bajo tiene consistencia, sustancia, firmeza en sí, sino que el agua sensible, visible y bebible, es solamente algo *acuoide*, aguachinado; que el aire respirable no es aire sustancial y propiamente, sino imitación del Aire, algo aeriforme; que el hombre visible, que somos cada uno, no es en propiedad hombre, sino antropoide, una imitación y como retrato y caricatura del Hombre, que en sí es una Idea (*Timeo*, 50, A, B, C).

Y Aristóteles sostendrá con todas sus letras que el entendimiento agente, el entendimiento que nos hace activamente conocer, no es de ningún individuo particular; es algo común, separado de todos los individuos humanos, no mezclado con cosa alguna, cual la *luz del sol* (y es comparación suya) que envuelve en su atmósfera radiante a todas y cada una de las cosas, las vuelve lucientes y hace que ostente cada una sus visibilidades, pero no es cosa alguna concreta, ni puede cosa alguna apropiársela. Así el Entendimiento agente es luz intelectual que, al sumergir en su bulto de luz mental los entendimientos pasivos, que son los de cada uno, los individuados, hace que conozcan, sin que, con todo, lleguen a apropiarse, a individualizar tal Entendimiento subsistente, universal, supraindividual, supraespacial, supratemporal (*De Anima*, Libro III, cap. 5).

El griego clásico notó el entender como un fenómeno de sumersión en una atmósfera intelectual, de ser iluminado por un Entendimiento o Razón, una y común para todos. Lo único que quedaba para su individualidad se reducía a una sensación de pasividad, semejante a la que pudiera experimentar una cera consciente al recibir la impresión o impronta de un sello. Y ésta es otra metáfora de Aristóteles (*De Anima*, Libro II, cap. 12).

Todo este preludio histórico iba enderezado a dar verosimilitud humana a la afirmación, un poco extraña para nosotros, de que, para el griego clásico, había algo así como una *Razón pública*, tribunal ante que dar cuenta de sus pretendidos pensamientos individuales, lugar de exhibición y demostración de las ideas personales, y ante el cual, por Juez, podía dar uno *teorías*, espectáculos intelectuales, de manera parecida a como por existir, con preeminencia respecto de los individuos, esa realidad que se denominó Ciudad-Estado, cada uno tenía que darle cuenta y exponer ante ella su conducta y el cumplimiento de sus deberes.

Ante la *Razón pública* o *Entendimiento agente*, todo entendimiento tenía la obligación de dar *espectáculos verdaderos y bellos de ver*, con todas estas cualidades juntas, y a lo que la poseía y ostentaba de vez con éxito y aplauso ante tal *Razón pública* se denominó *teoría, espectáculo intelectual*.

Pocos fueron los helenos —tal vez menos en número que los grandes poetas, épicos y trágicos— que llegaron a aprobar sus teorías ante la *Razón pública*, dando espectáculos ideales *bellos y verdaderos*.

Ante la *Ciudad-Estado* (*Polis*) tenía el heleno la obligación de dar un doble tipo de espectáculo: *a*) el de *espectáculos buenos*, y *b*) el de espectáculos *bellos de ver*.

En el *Ágora* o plaza pública, que era el templo propio de la Ciudad, se daban esos espectáculos que se denominan juzgados y sentencias, en que la majestad de la Ciudad se hace visible por medio de las personas de los Jueces, de los asambleístas, de los Consejeros y demás ministros de la Justicia. Y lo que en tales lugares se juzgaba era lo bueno y lo malo, lo perjudicial y lo beneficioso para el Común de la Ciudad.

En el *teatro*, la Ciudad-Estado ofrecía a los ciudadanos un lugar oficial para que diesen sus espectáculos *bellos de ver y de oír*, aunque el contenido fueran fábulas, leyendas, tradiciones más o menos seguras, pues lo que se intentaba no era primariamente la *verdad*, sino la *verosimilitud*, como dirá Aristóteles, con la intención adjunta de que tales espectáculos en que se ofrecen normas de *belleza* purificasen y redujesen a su justa medida las pasiones (*kátharsis*); y así medidas, conmensuradas y mesuradas, resultasen bellas, por encontrarse entre exceso y defecto, sin caer en ninguno de los extremos a que tienden por su ímpetu natural.

El *imperativo de la belleza* como norma para las acciones de la vida —religiosa, social, política...— rigió en los espectáculos bellos de ver y de oír que se daban como en lugar propio en el Teatro, y ante los Jueces que la Ciudad-Estado señalaba para los concursos.

Empero las *teorías* o espectáculos públicos intelectuales tenían que darse ante la *Razón universal*, y someterse no sólo a las condiciones de *belleza*, sino a las más exigentes de la *Verdad*.

Y los esfuerzos de los grandes filósofos para triunfar en tales concursos resultaban verdaderamente conmovedores. A un Juez que sea Razón común, Entendimiento subsistente —y que deba juzgar según la norma absoluta de la Verdad—, no puede agradar y merecer aprobación sino una exposición o espectáculo que, en primer lugar, y como *escena primera*, ofrezca la de *desindividualizarse*, hacer de sí araña ideológica que, desentrañándose, convierta su sustancia íntegra en tela coherente, en sistema de hilos deductivos, de modo que, al finalizar tal proceso, desaparezca la araña por absoluto desentrañamiento. Y a esta escena primera de desindividualización y desentrañamiento de la vida individual sigue, en todos los grandes filósofos, la *segunda*: hacer converger todo en un *Absoluto*.

Platón representa en el orden de espectáculos ideológicos la inversa exactamente del *Prometeo* de Esquilo.

Prometeo nos robó para los mortales, en un rasgo de *filantropía* (es la palabra que emplea Esquilo, 11, 28, etc.), el resplandor y la llama del fuego, *maestro de todas las artes* (109). La luz y el calor pertenecían a los Dioses; regalarlo a los mortales era pasar los *límites de la justicia* (30). Platón no pecará, por cierto, de *filantropía*, de un amor al hombre tan grande que para enriquecerlo y enriquecerse llegue a robar a los Dioses. Por el contrario: le dará por devolver a los Dioses lo que todos creemos que es nuestro y bien nuestro. Y así: nada de lo que hay en este mundo pasa de ser retrato, imitación, sombra, participación que remite, como es natural, a los modelos, originales, tipos que se hallan, cual en museo ideológico, en aquel *lugar supracelestial*, de que nos habla en el *Fedro* y el la *República*, para no citar más diálogos.

El mundo sensible es sombra del inteligible, ordenado a él y en él centrado. Comenzó la araña a desentrañarse y sacar de sí su sustancia sensible para convertirla en hilo que una al hombre con lo inteligible, con el mundo de las ideas y modelos eternos e inmutables; y, ascendiendo en compañía de ideas, mediante ideas, hacia ideas, intentará llegar a la Idea Absoluta de Bien que está por encima de sustancia: de cosas cerradas en sí y con peculio de esencia confinada en un orden.

El espectáculo de esta *dialéctica* trascendente, cada uno de los grandes diálogos en que se nos ofrece, es el equivalente ideológico de una tragedia griega y, más en especial, el *Prometeo* al revés; o, si lo queremos, esa misma *Tragedia* de Esquilo aplicada al orden ideal y real, asegurando por un método original, la *dialéctica*, el que nada robará lo más mínimo al Absoluto y haciendo devolver sutil y despiadadamente lo que cada uno se imaginaba tener; y, más en particular, obligando al hombre sensible a restituir su esencia al Hombre inteligible, y a éste a darse entero al Absoluto, convirtiendo su idea y todas las demás en escalones y peldaños, en aperitivos y excitantes de lo Absoluto.

Y este espectáculo ideológico es tan admirable que la Razón absoluta, el Entendimiento subsistente, le otorgó el primer premio de toda la filosofía griega.

Parménides, un poco antes que Platón, quiso ofrecer y presentar a concurso ante *Razón la Objetiva* otra tragedia; y en su *Poema ontológico* podemos presenciar, espantados, un procedimiento de estilo ontológico para no dejar títere con cabeza, para no permitir que nada sea parte de *el* Ser, que cosa alguna sea ser, si no es por identificación con el Ser; y para que nada escape a tan universal y absoluta reabsorción en el Ser —uno, único, solitario, continuo—, aseveró que el Ser está «en los vínculos de Necesidad eternamente preso», y encarcelado en «la de la Verdad bellamente circular esfera».

> No lo suelta la Necesidad forzuda,
> y en vínculos de límite
> lo guarda y lo circunda [I. 14].

> Mas porque el límite del Ente es confín perfecto
> es el Ente en todo semejante a esfera bellamente circular,
> hacia todo lugar desde el centro en alto equilibrio [I. 18].

Los seres concretos y especiales han de ser sacrificados al Ente; que no quiere Parménides, recordando la tragedia de Prometeo, meterse a distribuir al Ser entre los seres, la Verdad entre las verdades, y dividir en gajos la esfera del Ser y de la Ver-

dad para que cada una de las cosas de este mundo tenga *su* esencia y *su* existencia.

Es claro que:

> [...] los mortales
> de nada sabidores, bicéfalos,
> yerran perdidos;
> que el desconcierto dirige en sus pechos la mente errante,
> mientras que ellos,
> sordos, ciegos, estupefactos,
> raza demente,
> son de acá para allá llevados [I. 5].

Creen, infelices, que hay muchos seres —Sol, Luna, fuego, tierra, aire, Noche, estrellas...— y otras mil cosas aparenciales que nombra bellamente en el *Poema fenomenológico*; pero, con el miedo de Prometeo en las carnes, termina afirmando:

> [...] según, pues, la Opinión
> estas cosas así fueron y así son.
> Pero, inmediatamente,
> partiendo de lo que son y a madurez llegadas
> tocará perecer a las presentes.
> Empero a todas ellas, a cada una,
> nombre
> como insignia
> impusieron los hombres [II. 12].

[Las citas se han hecho según la traducción y ordenación del autor en el vol. I de *Presocráticos*.]

La pluralidad de cosas sensibles se reduce a apariencias decoradas por nombres, que son las insignias y distintivos que los mortales, bicéfalos —de cabeza dividida entre la Opinión y la Verdad, entre el Ser y los seres—, ponen sobre las cosas para distinguirlas, que, en sí, ellas son en verdad sólo un ser: el Ente. El perecimiento y caducidad de las cosas sensibles es, en rigor, indicio sutil de que el Ente las está absorbiendo y reduciendo a su Unidad absoluta.

De nuevo la tragedia de Prometeo, representada ahora —al revés que el Dios mitológico—, por un metafísico que roba a las cosas su ser para que quede mandado sobre todo y en soledad el Ente.

De los escarmentados en el *Teatro* clásico de un Esquilo surgen los metafísicos avisados en sus *teorías*.

Aristóteles, otro de los filósofos impresionados por el *Teatro* clásico, por un Sófocles sobre todo, se propone describir las cosas no *como son* sino como *deberían ser*, porque así las trataba Sófocles (cf. *Poética*, 1460 B, 9); y de esta opinión de Sófocles se deja influir en la definición de Tragedia: «la tragedia es imitación de los mejores», de los que *son* como *deben ser*, mientras Aristófanes, según la opinión del mismo Aristóteles, imitaba en sus comedias a los hombres *tal como son* (1460 B, 9), como *son* sin *deberlo ser*.

Toda la metafísica de Aristóteles está impregnada y dirigida por esta norma *teatral* del teatro de Sófocles: describir las cosas como *son*, haciendo de manera que este su *ser* coincida necesariamente con su *deber ser*. Y, en efecto: lo que en metafísica prefija lo que se *debe ser* es la *esencia*; quien posee esencia *es* lo que *debe ser*, y lo es sin remedio ni escape. Y complementariamente: Aristóteles rechaza muchísimas opiniones de filósofos presocráticos —tales como Tales, Anaximandro, Heráclito...—, porque describían los seres simple y puramente como *son*, sin hallar en ellos un fundamento que les hiciera *ser en acto* lo que tienen y *deben ser*. Y por opuesto motivo se aparta de Platón, que caracteriza los seres por lo que *debían ser* en absoluto, sin dejar que lo fuesen *en realidad*. Para Platón no hay ser finito que lo sea en verdad y esencia. Es que escarmentó en el *Prometeo* de Esquilo.

Entre un plan de filosofar según modelo de Esquilo: *ser que no puede ser lo que debe ser y que por eso no es* —Platón—; *ser que no es lo que debe ser*, modelo de filosofar de los físicos o fisiólogos primitivos, filosofar correspondiente al *teatro* de un Aristófanes, se halla el término medio aristotélico: *ser que es lo que debe ser, ser que tiene esencia*. Modelo *teatral* para este tipo: Sófocles.

La *Poética* permite maliciar sobre *Metafísica* aristotélica.

«¡Por el Sol, el Dios primero de todos los Dioses!», exclama el Corifeo en un momento crucial de la Tragedia.

Al llegar Aristóteles al punto decisivo de su *teoría* del conocimiento, afirma que el Entendimiento agente o activo es como ese mismo Dios, como la Luz, que, sin ser de ninguna cosa concreta, las sumerge a todas en su supraunidad luminosa y pone sus colores en potencia en estado de actual exhibición de sus diferencias cromáticas. Y añade más: que este tal Entendimiento subsistente no está allá en un orbe supracelestial, cual lo

estaban las ideas platónicas, estrellas solitarias, sino formando como la atmósfera real en que todas las cosas concretas se hallan sumergidas; lo cual era aproximar ese *universo de Ideas*, que es el Entendimiento activo, a la realidad humilde de las cosas, pero sin llegar a apropiar a cada cosa su idea, de modo que cada una de por sí la tuviese en acto, luciente, cual luciérnaga que sólo posee una cierta contextura anatómica, sino que dispone además de poder interno para volverla luminiscente. No; para Aristóteles cada cosa tiene su idea, sus visibilidades, sólo en estado de potencia; para que pasen a estado de acto, para que resulten actualmente visibles, es preciso que el Entendimiento agente, cual sol mental, atmósfera real ahora de las cosas, las ponga en acto.

La exhibición de la idea que cada cosa tiene, la presentación de su esencia, se hace por virtud del «Dios Sol, dios primero entre todos los Dioses» (*Edipo Rey*, vr. 660-661).

La atmósfera *unitaria* de Luz, en que el Sol envuelve durante el día todas las cosas, no les quita su unidad; la atmósfera de luz no disuelve, al parecer, las cosas, como poco a poco las deshace el Océano cuando en él se las sumerge. Cada cosa es cada cosa; el tipo de ser fundamental para Aristóteles es el individual, pudiendo decir cada una lo que audazmente dice Creonte a Edipo Rey:

> Yo también soy parte de la Ciudad, que no te pertenece a ti solo [vr. 630],

y hablar cada una a todas como de *igual a igual* (vr. 544), y no en aquel plan de sumisión divina, atmósfera aplanadora que se respira en el *Prometeo encadenado*, o cual la atmósfera de *fuga de ideas* que es de notar en los grandes diálogos platónicos; fuga de las imitaciones sensibles de lo inteligible hacia lo inteligible puro, y fuga de las ideas especiales desde su estado de pluralidad en el mundo inteligible hacia la única y Absorbente Idea del Bien, que es *Sol inteligible*, que solitario campea en la *República* (Libro VI; 508 ss.).

También Prometeo invoca al Sol, «omnividente círculo» (vr. 91), y le apremia para que «mire lo que tiene que padecer, aun siendo Dios» (vr. 92). De todos los diálogos platónicos parece exhalarse la misma queja. No hay cosa que sea lo que es en seguridad y firmeza, con esencia y definición; a todas se les ha

dicho que lo que de visible o ideal tienen es *don y regalo* del Absoluto y que tienen que estar devolviéndolo por la *dialéctica* a Aquel de quien lo recibieron. Y no les queda a las pobres cosas, y entre ellas a nosotros los hombres, sino suspirar al final de las demostraciones platónicas como Prometeo en los últimos versos:

> Oh Éter, que en tus revoluciones arrastras la luz de todos,
> mira cuán injustos son mis padecimientos [vr. 1.091-1.093].

Y si a nosotros nos parece que la condenación de Prometeo por habernos traído a los mortales el fuego, *principio de todas las artes*, es injusta y desmesurada, igual sentimiento nos asalta a la lectura de Platón. ¿Por qué condenar a las cosas a que converjan tan descomunalmente en el Absoluto, que ni siquiera tengan esencia, que el pan no sea pan ni el vino sea vino, sino todo tenga que ser huella, sombra, vestigio, caricatura, imagen del Absoluto?

Esta injusticia para con las cosas clama al cielo; y su conmovedora tragedia, dicha en *teoría* maravillosa, en *teatro ideológico* y representada cara al *Sol* inteligible de la Idea de Bien es la filosofía de Platón. No en vano y sin peligro un filósofo imita con sus *teorías* el *teatro* de un trágico como Esquilo.

Por el contrario: en Aristóteles las cosas se han hecho ya cada una con su esencia, con su especie propia; y, por muchos crímenes que cometan, lo más que pueden perder, como Edipo, son los *ojos*, pudiendo, sin embargo, llevarse consigo las hijas, las obras de sus entrañas, las propiedades de sus esencias. Y no otro es el castigo o rebaja que Aristóteles impone a las cosas superiores: les deja esencia y propiedades, pero, teniendo ojos y entendimiento, no ven sin la *Luz* aquella del Entendimiento agente, separado, inapropiable, posesión del Universo, no reducible a peculio.

El final del *Edipo Rey* de Sófocles —tan admirado por Aristóteles en su *Poética*, que lo pone cual modelo de tragedias—, coincide exactamente con el final de la teoría del conocimiento y de los seres superiores en Aristóteles. *Teatro* de Sófocles y *teoría* aristotélica aparecen una vez más como parientes en etimología y en ideas.

Dijimos que el plan de las *teorías* filosóficas de los grandes filósofos griegos mostraba sospechosas semejanzas con ciertas obras del *teatro* clásico de su tiempo, pero que la moral, con su cortejo de virtudes, parecía sacada del *Ágora* o *Teatro político*.

Que el hombre pueda ser definido de dos maneras: como animal *racional* y como animal *político* o ciudadano basta para dar verosimilitud a la sospecha de que, en rigor, son *dos* definiciones y *un* plan. El hombre es animal *racional*; tiene ojos, pero no ve sin el Sol del Entendimiento agente; el hombre es parecidamente animal *político*, pero sus virtudes no obran bien sino dentro de la *Ciudad-Estado*. Y, en ambos casos, el conocimiento perfecto y la virtud perfecta tienen que exhibirse en *teatro*, ser *públicas* para que lleguen a la perfección debida.

Recordemos unos datos a los incrédulos.

El alma tiene, según Platón, algo así como tres compartimientos o estratos inferiores: alma apetitiva o impulsora (*epithymía*), alma enfervorizable, valiente y briosa (*thymós*), alma intelectiva (*nous*); y a cada una de estas tres partes corresponde una virtud característica: la moderación, la valentía, la sabiduría. Y estas tres virtudes son constitutivas de los tres estratos *sociales*: de la clase de los labradores y comerciantes, de la clase de los guerreros y de la clase de los dirigentes. Y sigue la coincidencia: esas mismas tres virtudes, apropiadas cada una a una de las tres capas fundamentales de la estratigrafía anímica, constituyen los tipos de *pueblos*: egipcios, tracios, griegos, caracterizados por la misión *histórica* de realizar cada uno su virtud y no la de los demás. Y a esta sujeción a la propia virtud llama Platón *Justicia*.

Este paralelismo entre partes del alma (*psicología*), virtudes (*moral*), funciones sociales (*política*) y misiones de los pueblos (*historia universal*) nos indica bien a las claras la *teatralidad* y *publicidad*, esenciales a las virtudes fundamentales del hombre.

Nada de moral privada, de humildad, de recogimiento, de rectitud de intención sólo conocida de Dios.

Teatro moral

No le faltaba, pues, razón a san Agustín, al afirmar que «las virtudes de los paganos eran espléndidos vicios». Pero el sectarismo sincero que se anuncia en aquella otra frase suya: «fuera de la Iglesia no hay salvación» (*extra Ecclesiam non est salus*) no le dejó ver que la moral pagana, anterior al cristianismo, sólo podía ser y fue, en efecto, *moral pública*, sistema de virtudes *políticas*, y que cuando una cosa no puede ser de otra manera, no puede tampoco ser vicio. En nuestros tiempos se hubiese tal vez preguntado si ciertas virtudes de su Iglesia no son, desgraciadamente, de ese mismo estilo pagano: públicas y esplendentes, políticas y de relumbrón.

Pero el griego clásico no conoció, por imposición de su tipo de vida, otra manera de ser, de pensar y de practicar la virtud que la *teatral*.

La *teatralidad* es el *sentido* que dio a todo lo suyo. El doctor griego clásico —un Parménides, un Platón, un Aristóteles— no interpretó el universo como el doctor griego de nuestro Arcipreste de Hita: con *interpretación teológica*, sino con *teología teatral* (tipo Esquilo, *Platón*), con *naturalismo teatral* (tipo Sófocles, *Aristóteles*).

Bello-de-ver-en-público es la mayor alabanza que se puede dar a lo griego, y es, además, la máxima y típica calidad que los griegos geniales supieron dar a sus obras.

I. 2

SENTIDO «IMPERIAL» DE LA FILOSOFÍA ROMANA CLÁSICA

I. «La naturaleza de las cosas no nos dio conocimiento alguno de límites, para que nosotros no podamos ponerlos en ninguna» (Cicerón, *Cuestiones académicas*, prim. II, 29).

II. «Ninguno de los decretos del sabio puede ser falso; y no basta con que no pueda ser falso, tiene que ser estable, firme, ratificado, de manera que razón alguna pueda conmoverlo» (Cicerón, *ibíd.*, 9).

III. «Lo que, sobre todo, nos certifica de la virtud del conocimiento es que pueda captar y prender consigo muchas cosas. Y en esto consiste precisamente la ciencia: en tener las cosas no por simple comprensión, sino por comprensión estable e inmutable, y por esto es la Sabiduría un arte de vivir con interior consistencia» (Cicerón, *ibíd.*, 8).

Para declarar el *sentido* romano del universo de las cosas tomamos no a un bellaco romano sino a Cicerón en persona y vamos a pedirle, como los ciudadanos al ribaldo de la historieta del Arcipreste, que nos muestre «haciendo señas con la mano», la manera y matices con que vive e interpreta el mundo de lo real.

Y dispongamos sus respuestas en forma de diccionario bilingüe. Recordaremos, para comenzar, el diccionario del cuento:

UN *dedo*: para el doctor griego, unidad de Dios. —Para el bellaco romano, agresión a un ojo suyo.

TRES *dedos*: para el doctor griego, Trinidad de personas divinas. —Para el bellaco romano, amenaza de sacarle dos ojos y quebrarle los dientes.

PALMA *de la mano*: para el doctor griego, providencia de Dios. —Para el romano, bofetada.

PUÑO: para el griego, poder de Dios. —Para el romano, puñetazo.

Los *sentidos* que a la misma realidad dan los dos contendientes no pueden ser más divergentes y opuestos.

Léase ahora el diccionario filosófico siguiente:

CONOCER: dejar que la *Luz*, el Entendimiento Agente, imprima en nosotros las *ideas*, lo que de *visible* tengan las cosas (sentido griego). —Aprender o captar con la *mano* lo que las cosas tengan de agarrable, firme y estable (sentido romano).

PROPOSICIÓN: sacar a luz en las palabras una idea (sentido griego). —Poner ante la mente palabras para que las una de manera firme, estable, fija y segura, dando como un edificio verbal seguro en que apoyar la acción y la convivencia (sentido romano).

AFIRMACIÓN: sacar a luz en un sujeto un predicado que lo declare (sentido griego). —*Afirmarse* en un conjunto de palabras, como en sentencia segura (sentido romano).

NEGACIÓN: quitar de un sujeto un predicado que no contribuya a declararlo o ponerlo a plena luz ideal (sentido griego). —No apoyarse en una sentencia porque se la nota insegura (sentido romano).

VERDAD: descubrir o quitar a una cosa los velos que la encubrían para que así se vea a plena luz, clara y distintamente, lo que tiene de ideal o visible (sentido griego). —Sinceridad vergonzosa (*vereor*) por la que una cosa descubre lo que tiene de afirmable, de seguro, de base para una acción (sentido romano).

CONCEPTO: acto mental por el que se intuyen las ideas o visibilidades características de las cosas (sentido griego). —Acto mental por el que se captan (*capere, captum*) las cosas, a fin de tenerlas a disposición de la acción (sentido romano).

COMPRENSIÓN de un concepto: número de notas o aspectos cognoscibles o *intuibles* clara y distintamente en una cosa (sentido griego). —Acto de *prender* o tomar consigo y para sí (*cum*) los aspectos seguros y firmes de las cosas, a fin de dominarlas en la vida jurídica, social, imperial (sentido romano).

EXTENSIÓN de un concepto: panorama o conjunto de objetos *visibles* desde la comprensión o notas de un concepto (sentido



griego). —Número de objetos que pueden ser comprendidos o prendidos por la comprensión o notas capturantes de un concepto. Así el concepto de hombre permite tratar y tener prendidos a todos los hombres, pues sabemos qué son y cómo lo son. El concepto de circunferencia permite construir objetos redondos con las propiedades de la circunferencia. Concepto como órgano prensor y manos sutiles (sentido romano).

UNIVERSAL: punto de vista panorámico que permite abarcar con una mirada todos los objetos de cierta clase (sentido griego). —Dominio de un concepto, imperio que se extiende, de modo que de todos se sepa sin más qué son y por tanto se los pueda afirmar o afirmarse en ellos para obrar (sentido romano).

DEFINICIÓN: señalamiento de los *límites naturales* de cada cosa a fin de verla clara y distintamente, sin confundirla con ninguna otra (sentido griego).

—Vallas o *límites provisorios* de una cosa, porque la naturaleza no puso límites definitivos en nada (cf. Sentencia I de Cicerón); por tanto: definir es una tentación para conquistar y desdefinir tales linderos o fronteras innaturales. De ahí que la filosofía romana desdefina y confunda conceptos que los griegos habían cuidadosamente separado, pues eran visibles aparte. Vgr. para el romano no hay sino *dos* causas: eficiente y material; la eficiente, cual fuera, moldea y da la forma que quiere al material. Para el griego hay *cuatro* causas realmente distintas: material, formal, eficiente y final. El griego distingue cuidadosamente entre los sentidos y el entendimiento; para el romano la acción de todos ellos es fundamentalmente la misma: per-*cepción* (*capere*, captar), a-per-*cepción* (*capere*: captar para sí), anti-*cipación* (cogerle la delantera a las cosas futuras; en vez del sentido griego de pre-*visión*, ver por adelantado), con-*cepto* (*capere*, tener algo consigo mismo, posesión interior) (sentido romano).

Oigamos una sentencia de Cicerón que lo resume todo: *comprehensionem apellabat similem iis rebus quae manu prenderentur... Quod autem sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat* (Cicerón, *Acad.* XI, 15-25). «Comprensión, término análogo al que se emplea al hablar de las cosas que se cogen con las manos» (trad. Millares, Colección de textos clásicos de Filosofía, *Cuestiones académicas*); «a lo que era aprendido o captado por los sentidos llamaba sentido» de verdad.

Y a esta comprensión o captura de lo agarrable y empuñable «había que creer y a ella sola», *soli credendum* (*ibíd.*).

CIENCIA: ver con vista de ideas (*eidenai*, *eidos*) (sentido griego). —Tener las cosas, no por simple comprensión, sino por comprehensión estable, inmutable (sentido romano, cf. Sentencia III de Cicerón).

Y para cerrar este primer punto oigamos a Cicerón exponiendo a lo romano una sentencia de Zenón el estoico: «extendiendo los dedos y presentando la palma de la mano, decía: "Así es la percepción". Encogiéndolos un poco, afirmaba: "así es el asentimiento". Y cerrando del todo la mano, presentaba el puño y añadía: "ésta es la imagen de la comprensión". De este símil procede el nombre de *katálepsis*, que este filósofo dio a una operación del espíritu que hasta entonces no llevaba ninguno. Aproximando luego la mano izquierda al puño derecho, así cerrado, y apretándolo con fuerza, exclamaba: "he aquí la ciencia que nadie posee sino el sabio"» (Cicerón, II, 47, trad. Millares, p. 194).

El bellaco romano de que nos habla el Arcipreste no hubiera hablado de otra manera ni con otros términos.

Es claro que dentro de la mano no caben, por escurridizas y sutiles, la inmensa mayoría de las cosas que hay a primera vista en el universo. De ahí que la filosofía romana parezca *materialista* y *sensualista*.

Continuemos el diccionario doble, con los dos sentidos, griego y romano, para las mismas cosas.

EVIDENCIA: claridad y distinción de una cosa, proveniente de su luminosidad para la vista sensible o mental (*apófansis*, *fáos*, luz) (sentido griego). —Golpe de luz que nos deja inactivos (*enárgueia*: en-a-ergón sin acción); por esto el criterio de verdad para el romano no es la visibilidad o claridad de la cosa sino su firmeza, seguridad, aprehensibilidad (cf. *Sentencias* II, III de Cicerón).

Y así, como nos refiere Cicerón, con aprobación implícita del romano que por dentro llevaba, decía Zenón: *nullum esse visum quod percipi potest*, «no hay cosa vista que, en cuanto vista, pueda ser capturada con la mano, aprehendida. Por esto sólo admitía lo que para el griego clásico hubiera sonado a yuxtaposición insoportable: *phantasía kataleptiké*, aparición luminosa con manos prensoras, *luz prensil*. Y añadía que sólo se debía creer a lo

que se veía, si era capaz de «dejar de sí una impronta en nosotros» (*impressum*), «sellarnos como sello» (*signatum*) y «configurarnos a su imagen y semejanza», «trabajarnos o moldearnos» como artífice (*effictum*) (Cicer. *Acad.*, I, libr. II, cap. 24).

Y llevó el romano su desconfianza hacia la luz hasta tal extremo que acuñó una sentencia maravillosamente significativa y delatora: *maximam actionem puto repugnare visis*, «la mayor y más excelente acción es resistir con todas sus fuerzas a lo que se ve», con los ojos de la carne o con los ojos de la mente. Es decir: resistir a las ideas, en cuanto puras y simples visibilidades que no dan soporte seguro a la acción y se escurren del órgano prensor de la realidad que es la mano (*ibíd.*, cap. 34) (sentido romano).

SER: lo que es capaz de poseer una idea, es decir: algo que comienza por ser visible y termina en ser idealizable y visible con la mente (sentido griego).

—Lo que es *res*, cosa firme, rati-ficada (*reor, ratum, res*), de modo que pueda ser *res*, posesión de cada uno (sentido romano). De ahí provendrá en la filosofía medieval la cuestión de si *ser* (ens) y *res* (lo firme) son lo mismo, si todo ser por ser tal es algo firme, estable en sí y seguro.

De esta exigencia de seguridad y firmeza provendrá aquel matiz de escepticismo hacia las ideas que caracteriza a la filosofía romana clásica.

No tiene sentido llamar escéptico al que sostiene que no es posible andar, asentarse y edificar nada sobre la luz, en la atmósfera solar y hacia el Sol. Notar que la tierra sostiene mejor que la luz no es escepticismo. El heleno, centrado por constitución mental en la vista y en lo visible (ideas), se guardó inconscientemente de apoyarse en ellas, aunque creyó que lo visible, lo eidético de las cosas era la *esencia* de las mismas; y así su filosofar y su filosofía, como queda dicho, fueron *teoría*, contemplación de ideas.

El romano, por imperativo vital, se pone en plan de afirmarse sobre las cosas, de asentarse en ellas, de tentarlas en su *realidad* y descubre, como quien quiere andar, que la tierra es más firme que el agua, que lo real-material y lo real-vital —las virtudes y pasiones— son más *seguros* y firmes que lo eidético y las ideas.

Es, pues, su escepticismo solamente *escepticismo eidético*: descubrimiento de que las ideas no son *reales*, *res*, cosa firme;

que la vida pesa en ser más que ellas, y que en ellas se hunde si pretende alocadamente apoyarse en ellas. Lo cual, en rigor, no es escepticismo en sentido corriente de la palabra, sino en el etimológico de «mirarse las cosas», ponerse en plan de «mírame y no me toques». En resumen: alta sabiduría vital.

Y así dirá Cicerón en frase de incomparable justeza: *nullum esse visum quod percipi posset* (*ibíd.*, 24), «lo visible, lo eidético de las cosas no se puede captar o capturar; no se puede formar con *ideas* un *concepto*». Lo cual es una verdad como monumento romano de piedra.

La inmensa mayoría de las ideas, lo saben los que no les tienen respetos idolátricos o latréuticos, no puede ser convertida en conceptos.

Pero continuemos con el diccionario, ahora de términos físicos:

CAUSA EFICIENTE: poder para configurar una materia de modo que en el término del proceso la cosa ostente una idea que sea su idea, es decir: su *forma*. Causa eficiente a servicio de *forma* y forma a servicio de *idea* (sentido helénico). —Fuerza (*vis*), que *violenta* (*vis* es el equivalente del griego *bía*) lo material para sacar de él un efecto para los fines que el hombre se ha propuesto. Por esto dice Cicerón que las fuerzas emplean propiamente *geometría* —(*adhibenda geometria, Acad. post.* I, cap. 2)—, es decir: una ciencia que sirve para configurar lo real, para darle formas que pueden ser obtenidas por obra de las manos, mientras que para el griego las causas eficientes se asemejaban a las causas vitales cuyo efecto no es la geometría sino las figuras visibles, coloreadas, dispuestas según un orden en el que la obra humana nada tiene que hacer sino dejar que ellas espontáneamente hagan. Renuncia a la acción, frente plan de obrar y transformar lo real (sentido romano).

CAUSA MATERIAL: potencia ordenada a pasar a un acto que llegará a su perfección o final (*entelequia*) cuando esté ostentando una idea como forma suya, y que podrá ser expresada en una definición y tranquilamente contemplada (sentido griego). —Material o materia en bruto, no ordenada a una forma, sino moldeable por una acción externa, por una fuerza que no le hará fuerza o le vendrá violentamente, puesto que no es materia hecha para una forma especial, sino que la configurará según

un plan que el hombre se haya inventado para dominar y mandar en lo real. La materia, dirá la filosofía romana, posee intrínsecamente una fuerza de *cohesión* de sus partes (*neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur — Acad. post.*, I, cap. 6); por esto «se ofrece a que se haga algo de ella», *se praebens ex eaque efficeretur aliquid* (*ibíd.*).

Frente al *laisser faire* del plan contemplativo griego, el hacer según un plan propio, lema del romano. Y añadimos que de este concepto de material amorfo y maleable, y causa eficiente de tipo fuerza que violenta lo real para configurarlo según un plan geométrico, surgirá la filosofía natural moderna, y toda la física galileana y toda la técnica moderna.

Por lo que no sucedió en el cuento del Arcipreste: que el romano hiciera algunos gestos a los que nada supiese responder el griego, acontece en la filosofía romana, comparada con la griega clásica. Y aquí van algunos ejemplos de gestos manuales romanos sin equivalente entre los griegos:

JUICIO: operación mental en que el entendimiento actúa como juez de lo que las partes le presentan como *hechos* y los juzga según leyes o normas, de modo que la *sentencia* convierta el simple *hecho* o dato en *derecho aplicado*, con *valor*. Así, cuando el romano forma interiormente esa operación mental que desde él llamamos *juicio* —la segunda operación del entendimiento según los manoseados manuales de lógica—, no intenta decir lo que la cosa es, sino decretar (*decretum*) si lo que la cosa es y está presentando ante la mente consuena con las normas de lo que *debía ser, si es lo que debe ser*. Y esta unión entre *ser* y *deber ser*, quedando reservado al entendimiento en *Juicio* decidir y sentenciar sobre tal *adecuación* o conformidad entre *es* y *debe ser*, pasará a toda la filosofía posterior, y de ella provendrán aquellas formas *a priori* o normas mentales que el entendimiento posee antes de toda experiencia, según Kant, y con las que tienen que concordar los hechos o datos empíricos para ascender a la categoría de científicos y entrar en el Mundo ordenado de la Experiencia.

Por muy extraño que parezca, el entendimiento helénico no funcionó jamás según esta operación de *Juez mental* que da juicios y sentencias con ideas funcionando cual normas jurídicas. Para él no había más operación que la *intuición*: mirar lo

que la cosa ostente de visible, seguro de que lo que ostenta es lo que debe ser. Ellas saben lo que hacen. De ahí que sea un error garrafal traducir *apófansis* por juicio, pues aquella palabra significaba «sacar a luz en las palabras una idea, de modo que si la palabra tiene forma de sujeto se le hagan salir a la cara los colores del predicado», y así ostentará entonces el sujeto, como suyo, lo que es el predicado. Lo cual no es juzgar, sino admitir hechos, dar lo hecho por bueno.

Y se pudiera seguir a lo largo de la historia el proceso por el cual se va perdiendo poco a poco el matiz de «juicio jurídico» y se llega, con todo, a conservar lo básico: juicio como sentencia mental a base de normas *a priori*, *propias* del entendimiento (primeros principios, categorías, ideas innatas), sentencia que recae sobre la verdad o falsedad de una idea, de lo que se presente, por muy evidente que a primera vista parezca, para dictaminar si es *res*, si es cosa firme o no.

Sentarse en plan de juez frente a las cosas: actitud incomprensible para el griego, que sólo se sentó ante ellas en plan de espectador teatral, complaciente y encandilado.

Léase aquella frase ciceroniana: *aspectus ipse fidem faciat sui judicii* (*Acad. prior.*, libr. II, cap. 7), que «el aspecto, lo que la cosa presenta a la vista, dé fe y fianza del juicio que intenta se falle a su favor».

NOTICIAS: lo que las cosas dan a la publicidad, lo que han hecho ya circular entre los hombres y tiene ya carta de naturaleza ciudadana, norma pública. De los romanos nos proviene la frase «sentido común», el criterio de consentimiento del género humano, como criterio de verdad, criterio de *Juez*. Que no en vano decía solemnemente Cicerón: *hominem censebat quasi partem quandam civitatis et universi generis humani, eumque esse coniunctum hominibus communi quadam societate* (*Acad. post.*, libr. I, cap. 5), «que el hombre era en cierta manera parte de la ciudad y de todo el género humano y que con todos los hombres estaba unido con una cierta y común asociación». Desde que el hombre se sienta unido con todos los hombres, esta universalidad ciudadana cobrará derechos filosóficos; y frente al universal abstracto y deshumanizado o no humanizado aún de los griegos, se impondrá poco a poco el criterio de Género humano como un *valor universal*, como norma de verdad. Ahora bien: el romano fue el primero que realizó en gran-

de la unidad política efectiva del género humano; y la llevó a cabo, como decía Cicerón (Sentencia I), convencido de que la naturaleza no había puesto en nada límites o fronteras definitivas, y que, por consiguiente, no había por qué respetar ninguna. Eran, por tanto, las *noticias* aquellas sentencias, opiniones, juicios que habían llegado a adquirir valor universal, difusión en todo el género humano. Y toda sentencia había de tender a convertirse en *noticia*, y no quedarse, como entre los griegos, en patrimonio más o menos esotérico, peculio de una escuela o academia.

Así que el sabio auténtico da DECRETOS, que deben ser no solamente verdaderos o no falsos (*neque satis est non esse falsum*) sino que tienen que ser estables (*stabile*), fijos (*fixum*), ratificados (*ratum*), tan inconmovibles que la misma razón no pueda ya moverlos (*quod movere nulla radio queat*) (*Acad. prior*. libr. II, cap. 9). Entre decretos, noticia, juez, juicio, sentencia, género humano la conexión es evidente. Pero no olvidemos que la introdujo e impuso en el mundo el romano clásico.

A esto le llamo *sentido imperial* de su filosofía.

Pero la cosa no termina aquí.

ASENTIMIENTO, APROBACIÓN: otros dos términos y una sola idea que no entraron con carta de naturaleza en la filosofía griega clásica —que los emplearan de alguna manera los estoicos griegos, como Zenón, no tiene importancia, pues no daban el tono genuino del filosofar griego. ¿Qué falta hace añadir a la verdad el asentimiento o la aprobación del sujeto? ¡Ah!, es que no basta que algo sea verdadero o falso, en el sentido de patente y evidente, para que un hombre tenga que asentir y aprobarlo.

El estoico acuñó una frase —de esas que desafiarán, como las monedas de oro, todas las alteraciones de banca y bolsa—, que jamás circuló entre los griegos clásicos, pero que hizo fortuna entre los romanos. Los estoicos «se notaron como en ciudad sitiada»; comenzaron por caer en cuenta de que el hombre posee un castillo interior, una ciudad amurallada y que las cosas, las evidentes, las claras, las ostentosamente claras sobre todo, se propasaban, sitiaban importunamente esta ciudadela interior del hombre y pretendían que se las afirse o negase. El estoico notó la verdad como importuna, cuando se cree con derechos a ser afirmada e impone al hombre la obligación de afirmarla o asentir a ella.

Imaginemos por un momento la esclavitud insoportable que nos caería si toda verdad, por ser verdad, pretendiese obligarnos a que, así como es verdad siempre y para siempre, tuviésemos que estarla afirmando siempre y para siempre. Terminaríamos por arrojarla de casa con todos los honores, y haríamos como los estoicos: «se echaron llave a sí mismos y se encerraron con sus propias afecciones».

Nadie tiene derechos sobre la vida interior; la verdad no tiene derecho sobre el asentimiento, sobre la aprobación. Somos libres de aprobar o asentir. Y la razón la daban los cirenaicos y la aprobaba delicadamente Cicerón al decir: *Quid Cyrenaici? Minime contempti philosophi, qui negant esse quidquam quod percipi possit extrinsecus; ea se sola percipere quae tactu intumo sentiant* (*Acad. prior*. libr. II, cap. 24): «¿Qué diré de los cirenaicos? Por cierto filósofos nada despreciados, que afirman no poderse percibir nada exterior; solamente perciben lo que sienten por una especie de tacto íntimo». Pues bien: asentimiento, aprobación, son reacciones de ese *tacto íntimo*; cuando las verdades y las cosas evidentes nos tocan en él, la reacción no es sin más afirmar o negar, sino *resentirse*: sentirse personal y carnalmente aludidos, violados en lo más sensible y delicado. Por este motivo dirá Cicerón, dando forma de corte clásico a alguna de las sentencias estoicas dichas en mal griego, que *adsensus sustinere sapientem*, que del sabio es propio «aguantarse las ganas de asentir» (*Acad. prior.*, libr. II, cap. 32), es decir: hacer notar a las verdades que el hombre posee una intimidad inviolable, con derechos propios, y que el ser verdad no da derecho a entrarse de rondón por ella a pedir, ni con buenas ni con malas formas, la *afirmación*.

El romano notará que el hombre posee un *imperio* interior y vamos a ver cómo lo defendió.

ABSTENCIÓN: retención del asentimiento, lo define Cicerón (*adsensionis retentio, Acad. prior.*, libr. II, cap. 18). Actitud no sólo de defensa de la intimidad, sino proclamación de un *derecho vital* inalienable: la verdad no tiene derecho a la afirmación y al asentimiento interior. Abstenernos de afirmarla no es decir que sea falsa; es simplemente reconocer que verdad y vida interior son dos dominios o imperios, cuyas fronteras han de permanecer inviolables. Si la verdad declara la guerra a la vida interior y pretende que verdad y afirmación vayan unidas indi-

solublemente, la vida interior le dará a la verdad más pintada con la puerta en las narices, se echará llave a sí misma y la despedirá no por falsa, sino por entrometida, por importuna, por irreverente.

No es preciso añadir que el griego jamás hizo este *gesto* de cerrarse consigo mismo y dar un feo a las verdades, a lo evidente. El bellaco romano es más rico en *gestos vitales* que el doctor romano. Y hasta en la historieta de nuestro Arcipreste se ve qué fuerza vital tiene la interpretación que de los gestos suyos y los del doctor griego da el ribaldo romano.

OBJETO: notar que las cosas son como *flecheros* que arrojan contra las potencias vitales conocedoras los dardos o flechas (*iectum, ob*) de sus propiedades y esencias para que no tengamos más remedio que afirmarlas y tomar nota de ellas: de que existen, de que son tales o cuales. Este término de nuestra teoría del conocimiento se lo debemos a los romanos, y no se encuentra por parte alguna en la filosofía griega. ¿Qué griego notó que un espectáculo flechara audazmente sus ojos? Las ideas y las cosas encontraban en el griego la puerta siempre abierta de par en par, eran bienvenidas a cualquier hora y en cualquier circunstancia; que del hombre griego, y no de todo hombre, vale aquella preliminar sentencia de los *Metafísicos* de Aristóteles: «todos los hombres apetecen por naturaleza saber con saber de vista»—, que esto dice el texto griego, y no simple y descoloridamente *saber*.

Anotemos, para terminar este punto, el sentido que a los *gestos morales da el romano*.

Una inteligente mirada a la historia de la filosofía nos descubrirá, entre otras cosas que no nos interesan, una capital: y es que, casi sin excepción, toda filosofía tildada por los autores de *materialista* suele tener un subido tinte moral e ir frecuentemente acompañada de un sentenciario normativo, de reglas tan sutiles y delicadas de conducta que no siempre se hallan en aquellas filosofías que, aun llamándose, con indisimulable orgullo, *espiritualistas* y centrándose en una ontología del Infinito, parecería, a primera vista, deber ser asimismo paladines de una moral y centradas en ella.

Y es que el centramiento de una filosofía en el *ser* —real, ideal, material, espiritual— produce en primer término una *ontología* y no una moral, por cuanto *ser* y *deber ser* (cosa que aún *no es* lo que *debería ser*) tienden a excluirse del centro filosófico.

En cambio: cuando una filosofía reduce a su mínimo la consideración e importancia del dominio de *ser*, si tiene un poquito de ojo moral descubrirá el reino del *deber ser*, y construirá una moral, no como *sistema*, sino como *norma* de vida.

Esto por una parte: la que se refiere a la exclusión relativa entre filosofía centrada en *ser* (ontología) y la centrada en *deber ser* (moral). Y como la filosofía estoico-romana desconfió, por plan vital, del ser ideal, de la ontología platónica y aristotélica, de ahí que pasara a primer plano *«lo» moral*, y de consiguiente esté centrada en *«la» moral*.

Pero hay, además de ésta, otra razón. Cuando el hombre comienza a dejar de vivir extrovertidamente —como vivía el heleno, en plan exhibicionista y teatral—, y comienza correlativamente a notar la vida interior, su realidad, su inmediación, la primera y más potente sensación que ante él se presenta es la de que la *realidad* de la vida interior, el *que yo existo*, es más fuerte que la realidad de todas las demás cosas, inclusive de las ideas; y para mostrarse a sí mismo esa mayor firmeza que *para mí* tienen mis estados internos —virtudes, pasiones—, se empleará siempre, de forma más o menos perfecta, un *escepticismo*, una duda metódica, un *probabilismo*, cuyo oficio y actuación no es contra las ideas, en cuanto tales, sino contra ellas en cuanto pretendidas dueñas de la vida interior, por entrometidas, por impedimentos para ver *qué es* lo que somos y sobre todo *quién* somos.

Y por este motivo los estoicos acuñaron la frase «encerrarse cada uno con sus afecciones internas», «echarse llave a sí mismos», y designaron las cosas, importunas y exigentes, como *objetos*, cual tiradores molestos, cual sitiadores de la vida interior, como perturbadores de la tranquilidad o firmeza del ser del alma, que es ser en sí y para sí, consigo mismo.

Es un tipo de vida centrado en la *acción*, en plan de conquistar *para sí*, es decir: de interiorizar lo conquistado, es natural que las *pasiones* y las *virtudes* aparezcan como las primeras y primarias realidades interiores —muchísimo más que las ideas, que siempre ideas son ideas *de otra* cosa, o para explicar *otra* cosa—, y se ofrezcan como campo de batalla, como *imperio interior*, pasiones y virtudes.

La ética estoico-romana es ética de *pasiones* —de realidades internas *en bruto*—, y de *virtudes* —de realidades internas dominadoras y organizadas. Siempre *realidades interiores* dominadas por el imperio espiritual-real de la *virtud*.

Y así dirá Cicerón que «la parte más necesaria de la filosofía es la que descansa en la virtud y en las costumbres», *quae posita est in virtute et moribus* (*Acad. post.*, libr. I, cap. 9), que bien honesto es algo simple, el único bien y bien unido en sí, atributos que Platón otorgaba al ser en su estado y forma más puros: en el de idea clara y distinta de todas las demás.

Y para esta faena de librar a la vida interior de la intromisión del ser y de la verdad, y quedarse así con lo que uno «para sí» tenga por conveniente, intervienen en la ética romana dos operaciones de *liberación vital*, que no tienen sentido en el orden del ser: la *aprobación* y la *expulsión*, la aceptación de lo que sea *digno* de entrar en la vida, *aestimatione dignanda* (*ibíd.*, cap. X), y el rechazo (*reiecta*) de lo que la perturbe, removiendo y azuzando la realidad bruta y en bruto de las pasiones.

Una de las acusaciones más vehementes y airadas, dentro de la corrección latina, que Cicerón lanza contra un aristotélico de la altura de Teofrasto es que «spoliavit virtutem suo decore», «despojó a la virtud de su esplendor» o decoro público y oficial (*ibíd.*, cap. IX), porque se atrevió a decir que la bienaventuranza no consiste solamente en ella, sino en la *contemplación*, como no podía menos de decir todo griego clásico.

Por esto la ética *imperial* romana junta con el sujeto *bonum*, lo bueno, el atributo *honestum*, que no es simplemente lo honesto sino lo que lo es con gloria, con majestad, con reconocidos honores públicos, casi con coronación parecida a la que se daba a los generales victoriosos.

Y la virtud, y el bien que ella realiza en la vida, imperaba con un imperativo particular al que el romano clásico dio el nombre de *officium*, que no hay que traducir simplísticamente por *deber*, sino por *deber hacer* contra viento y marea, sobre todo contra las tempestades interiores que desencadenan las pasiones (*ob. facere*).

El griego clásico no conoció este *imperativo* del *deber hacer*, sino que lo *Bueno*, tanto en su forma de *Absoluto* (Platón) como en la de *Bien humano* (Aristóteles), no obligaba tanto: lo hacía en forma de *kathékon*: de lo *conveniente*, de lo decente o decoroso; por eso el heleno pudo fundir en una sola palabra, y en un solo imperativo, el de la *bondad* y el de la *belleza*, fusión consagrada en aquella palabra *doble* que escribía *unida*: *kalokaiagatía*, que es *bondad bella de ver*. Y es claro que el imperativo absoluto y tremebundo de lo moral puro, del Bien, se dulcifica y amansa con el imperativo delicado e insinuante de lo Bello.

El romano desligó el imperativo de lo Bueno del de lo Bello, y frente al Bien se impuso la obligación de *hacerlo*, de darle cuerpo en su misma sustancia interior, de hacerse con él aun a costa de su carne y de su sangre: de la carne y sangre de la vida interior.

El universo helénico de las ideas, o formas de ver, lo trocó programáticamente el romano en *imperio ideológico*, donde la mano mandaba, prendía, comprendía, aprendía, apercibía las ideas y se las hacía suyas, para sí, convirtiéndolas en órganos mentales de captura de lo real, hacer que las ideas fueran *de* el hombre, su posesión; estrellas que pasaban a la caja fuerte de su entendimiento, en vez de quedarse como constelaciones inasequibles, sólo aptas, cuando más, para guiar a intelectuales navegantes. Y desde que el bellaco romano intentó, a los ojos del griego, la locura de meterse el sol en el bolsillo —y por esta audacia tenemos nosotros ahora lámparas de bolsillo—, toda la filosofía occidental sería una carrera desenfrenada por el dominio de lo real, por el aumento y preponderancia de la *técnica*.

Y al bellaco romano, *muy grande y lleno de ardides* y atrevimientos, debemos el que nuestra moral mande con un imperativo categórico o absoluto, desmesurado y descomunal que, si bien es verdad, no consigue, ni mucho menos, que se le obedezca; consigue algo muchísimo más importante: mostrar que el hombre o es capaz de llegar a ser algo Absoluto, pues se le manda en absoluto, sin limitaciones, o que en verdad ya lo es, y tal voz del Absoluto que lleva en el fondo de su ser le recuerda la necesidad de superarse, de tomar por fronteras arbitrarias las que el entendimiento creía hallar en la esencia irremediable de los seres; y de tal voz interior procede aquella maravillosa y nunca bien ponderada sentencia de Cicerón: «la naturaleza de las cosas no puso en ninguna límites, para que nosotros no intentemos ponérselos a ninguna», y menos a nosotros mismos.

Los gestos del bellaco romano admiten, además de la interpretación del Arcipreste, y de la que hemos dado en plan filosó-

fico, otra, que es no menos histórica: el romano intentó y realizó la amenaza del bellaco de «sacar o *quebrantar con dos dedos los ojos*» del doctor griego, que no otra cosa hizo la mentalidad romana: sacarle los ojos a la filosofía griega, con la sana intención, y con éxito multisecular ya, pues que las manos de un ciego hacen más en el mundo real que los ojos de un vidente con las manos paralizadas por la contemplación y el éxtasis.

Y la *puñada* o puñetazo de que ya no podría vengarse la filosofía griega, *teatral* y *contemplativa*, fue de tanta eficacia que aún ahora entendemos con *conceptos*, con *aprehensiones*, con *percepciones*, con *juicios*; entendemos *objetos*, manejamos con fuerzas brutas según moldes geométricos materia bruta y en bruto que se deja conformar y configurar al arbitrio de nuestra técnica mediante esos entes extrañísimos e innaturales que son las *máquinas*, mientras que el griego nada sacó a la naturaleza con aquellas sus cuatro casas, tan *lindas de ver*, tan ineficaces para el dominio de lo real.

Por tanto: el sentido *original y propio* de la filosofía romana es *imperial y dominador*.

I. 3

SENTIDO «SOBRENATURAL» DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

I. «Quien no renazca, no puede ver el Reino de Dios» (Jesucristo, Evangelio de san Juan, cap. III, 3).

II. «Renacidos, no por virtud de un germen corruptible, sino incorruptible: la palabra de Dios vivo que eternamente permanece» (san Pedro, Epíst. I, cap. I, 23).

III. «Carísimos: ya ahora somos hijos de Dios, pero no aparece lo que seremos; pero sabemos que, cuando apareciere, seremos semejantes a Él, porque lo veremos como es» (san Juan, Epíst. I, cap. III, 2).

IV. «Esta ciencia, la teología, trasciende todas las demás ciencias: especulativas y prácticas» (santo Tomás, *Summa Theologica*, part. I, p. I, art. V).

V. «Esta doctrina, la teología, es entre todas las sabidurías humanas Sabiduría máxima» (*ibíd.*, art. VI).

VI. «La Filosofía es "sierva de la Señora" Teología» (san Pedro Damiano).

«No se puede hablar con desprecio de una filosofía, la escolástica, que supo hacerse esclava de tan gran Señora como la Teología» (Antonio Machado).

1. Nadie ni nunca se ha formulado mejor el *plan* general como construimos nuestros conceptos de Dios que en aquella famosa frase de san Anselmo: *Deus est id quo maius nihil cogitari potest*, «Dios es lo mayor que podemos pensar».

Sentencia que debe entenderse de esta manera: en cada momento histórico los hombres tienen por *mayor*, por *más excelente* y *soberana* una cosa que todas las demás. Pues bien: lo ma-

yor, más excelente, más soberano se atribuye a Dios como su constitutivo.

Porque no basta con que concibamos y estemos persuadidos de que Dios es lo mayor de lo mayor, sino que es preciso rellenar ese sujeto máximo con cosas máximas que, naturalmente, nosotros tengamos por máximas, por tan grandes que no podamos imaginar mayores. Y en este punto es donde reside la dificultad: qué es lo que cada tipo de hombre tiene por máximo.

El griego clásico creyó, por constitución de su tipo de vida y momento histórico, que el tipo que ahora llamamos de *ser ideal* era el tipo de ser supremo y, de consiguiente, suponiendo como todos que Dios, de ser algo, ha de ser lo máximo que podamos concebir, dijo por boca de Platón que Dios o lo Absoluto es *Idea*, de tipo idea. Y nótese que, porque no creía o estimaba como tipo de ser supremo el de ser *viviente*, no dijo que el Absoluto fuera Vida; y por no considerar como supremo eso de ser inteligencia (*nous*), afirmó Platón sin escándalo de nadie que el Absoluto estaba por encima, trascendía y sobrepasaba el orden de la Inteligencia intuitiva; y por parecido motivo, el Absoluto superaba el orden de la esencia (*ousía*), que le parecía a Platón demasiado restringido.

Creyó Platón que lo más excelente y soberano era el Bien y, suponiendo implícitamente, como todo hijo de vecino de toda época, que a Dios hay que dar lo que se tenga por mejor, afirmó que el Absoluto era el Bien y, juntando ambas cosas supremas y máximas, aseveró que el Absoluto era *Idea de Bien*.

Así que ni ser, ni inteligencia, ni vida parecieron a Platón atributos dignos de Dios. En cambio: ese tipo de ser que ahora llamamos *ideal*, con un pequeño dejo irónico acerca de que sea tipo de ser suficientemente firme y real para constituir nada menos que la realidad del Absoluto, pareció a Platón lo más excelente y se lo dio generosamente a quien, de darle algo, hay que darle sin duda alguna ni regateo lo mejor entre lo mejor.

Aristóteles creyó que lo mejor de lo mejor era el tipo de acto intelectivo, de intuición autotrasparente, de ojo que se ve a sí mismo —pensando, y con cierto fundamento, que si la vista *hace ver* cosas tan hermosas y sutiles, cuánto más bella y sutil será ella *en sí misma*; por tanto, lo supremo es «ojo que se ve a sí», inteligencia que se entiende a sí misma. Y dijo solemnemente que Dios es *nóesis noéseos nóesis*: intuición que se intuye a sí misma.

Pero, porque entre causa eficiente y final no le cupo jamás duda alguna que la causalidad final era la suprema y no lo era la eficiente, atribuyó a Dios sola causalidad final *continua*, y eficiente tan sólo en el *momento inicial* del movimiento del mundo sensible. Dios mueve *como el objeto amado mueve al amante*. El mundo se mueve continuamente por amor de Dios. Y se mueve efectiva y eficientemente por sí mismo, una vez recibido el choque o *Chiquenaude* inicial que lo puso en ese movimiento circular propio del Cielo que ya no necesita, por lo cerrado y perfecto de su estructura de movimiento, quien lo esté continuamente activando. Pascal no perdonaba a Descartes el que, en la filosofía natural de éste, Dios hiciera tan sólo falta para este *arranque* del movimiento, cuando le parecían necesarias una intervención eficiente, final, de todos los órdenes de causas para sostener el mundo real en su realidad. Pero esta opinión airada de Pascal sólo nos convence de que todos atribuimos a Dios lo mejor de lo mejor, empero no todos coincidimos ni mucho menos en *qué sea lo mejor*.

Durante un cierto tiempo, muy largo y no todavía terminado para multitud de hombres, lo mejor de lo mejor es ser hombre. Y quien tal piense caerá en lo que los demás solemos llamar *antropomorfismo*: imaginar a Dios como *hombre perfecto*. Y restos de antropomorfismo se hallan por doquier, hasta en quienes creen que atribuir a Dios la inteligencia no lo es.

Pero, en fin, quédese este punto aquí y pasemos al que nos debe ocupar.

2. Una cosa es cierta: ese tipo de ser que llamamos *Vida* no gozó entre los griegos de la aprobación o calificativo de *máximo* y, por esto, no se atribuyó a Dios. La Religión cristiana fue la primera que, en este punto como en otros, cambió el juicio de *valor* acerca de los tipos de ser. Y afirmó resueltamente que Dios es *Vida*. Así san Juan llama a Dios *el Viviente* (*Apocalipsis*, 1, 18), y en mil pasajes que acotan cuidadosamente las llamadas *Concordancias bíblicas*.

Y Jesucristo no se contenta con el abstracto; dice en concreto que Dios es Padre, que es una peculiar manera de ser viviente que da vida. Lo demás que a Dios atribuye san Juan: de ser *Luz, Verdad, Palabra* son cosas que ya inventaron los griegos y que estaban en el ambiente helenístico de aquellos tiempos, de modo que nada original y auténticamente cristiano contienen.

La gran aventura intelectual que corrió valientemente el cristianismo primitivo contra la mentalidad griega se cifró en sostener que el tipo superior y supremo de ser es *Vida y Viviente*, contra la opinión firme de los griegos que creían corresponder tal primacía al Ser Ideal: a la Idea.

Nada tiene, pues, de extraño que los doctores griegos, al oír a san Pablo decir que «Dios hizo el Mundo y todo lo que en él hay», los más urbanos de entre ellos le dijeran amable y compasivamente: «Otro día te oiremos» (Actas de los Apóstoles, XVII, 23-34), pues ni Platón, el divino, juzgó digno del Absoluto el que ordenara el Mundo, que esto lo encomendó al Demiurgo, a un Artífice intermedio entre el Absoluto, de tipo *Idea de Bien*, y la materia básica que era eterna e increada, pues, como acabamos de decir, eso de ser *causa eficiente* no se tenía por atributo digno de la altura de Dios. Mas la extrañeza de los doctores griegos debió llegar a su máximo cuando oyeron decir a san Pablo que «en Dios vivimos», cuando lo único digno de Dios, según el divino Platón, se reducía, en este orden, a ser *principio de conocimiento* intelectivo de ideas. También quedó largamente declarado que, para Aristóteles, el Entendimiento activo no era parte de la vida de nadie; era cual atmósfera de Luz, impersonal, separada, pura y solitaria. Y no debe pensarse que, por haber afirmado que Dios es intuición intelectiva que a sí misma se intuye, puede identificarse inteligencia con Vida y menos con Vida interior.

En resumen: el cristianismo primitivo, con la valentía inconsciente de toda fe, sostuvo audazmente contra toda la filosofía griega que Vida y Viviente era el tipo de ser digno de Dios.

Pero la audacia inconcebible de la religión cristiana en punto a la valoración de tipos de ser no se limitó a cambiar el tipo: de *Idea* a *Vida*, sino que se atrevió osadamente a muchísimo más.

3. Hay *Vida sobrenatural*; es decir, por de pronto, una vida que no proviene de la naturaleza, ni de la naturaleza sensible ni de la inteligible.

Toda nuestra vida —sensible, inteligible—, nos viene de nacimiento; pues bien, nuestra vida no está del todo nacida, le falta *renacerse* a un tipo de vida superior a toda la natural o a todos los tipos de conocimiento conocidos y vividos.

Y Jesucristo, con la tranquila naturalidad de quien se sabe Dios, dirá: «Quien no renazca, no puede ver el Reino de Dios».

Y así en ningún orden de Vida, aunque sea la divina, el primer nacimiento será el definitivo y propio. La *naturaleza* divina tendrá que renacerse nada menos que en tres *personas*, cada una de las cuales posee la naturaleza divina, lo que Dios tiene por ser Dios; pero además renacerla de originalísimo e incomprensible modo, y ser cada persona —ella misma y cada una— algo así como Dios nacido en *nueva vida* divina, en nuevo tipo de *viviente* infinito. Y así es cada persona divina no una simple y accidental epigénesis o sobreparto de la naturaleza de Dios, sino tres vidas divinas, absolutamente originales y distintísimas entre sí, que están naciendo de una misma *sustancia*, de una misma savia divina.

Que estos renacimientos internos de Dios sean por vía intelectual y amorosa es antropomorfismo comprensible, explicable y perdonable, porque se basan en la buena voluntad de atribuir a Dios lo que la escolástica helenizada tuvo por mejor. Y, como decimos en frase ya vulgar: «Dios le pagará la buena voluntad».

Lo grande, grande, lo que aún hoy en día nos conmueve, es esa suposición magnificente y osadísima de creer que no se agota una vida con nacerse *una vez* a *un tipo de ser*, sino que cabe nacerse *más veces* y a *tipos superiores* de viviente; y aun en Dios mismo le es posible a la vida divina, a la que por naturaleza y como por nacimiento eterno tiene, nacerse en tres nuevos tipos de Vida y de Viviente que son las *tres* personas divinas. Esta vida divina en segunda potencia es la vida *sobrenatural* de Dios, que está sobre la misma naturaleza divina. Es posible conocer la naturaleza de Dios, la *primera* naturaleza, partiendo tal vez de las cosas de este mundo, y siguiendo, por ejemplo, aquellas cinco *Vías* o caminos que santo Tomás trazó en cuestión famosa de su inmortal *Summa Theologica*. Y de esta naturaleza hablaron y discurrieron largamente los filósofos de todos los tiempos, y esas afirmaciones de que Dios es Idea absoluta, Idea de Bien, Inteligencia que a sí misma se está entendiendo, son nada más que descripciones, de buena voluntad, de la *primera y natural* naturaleza de Dios, digamos descripciones de la *esencia* divina.

Pues bien: si Dios mismo, nacido desde siempre en una naturaleza infinita, es capaz de *renacerse* íntegramente tres veces y en tres tipos realmente distintos de Vivientes, más distintos entre sí que animales de vegetales, nuestra vida finita, por más que haya nacido como vegetativa, como sensitiva y como inte-

lectiva y sentimental, será capaz y guardará todavía una especie de pujos de parto de sí a otro tipo sobrenatural de vida, a transformarse en otro tipo de viviente superior a todos los que tiene.

«Toda creatura —dice san Pablo— gime y está de parto hasta este momento», hasta que Jesucristo hizo posible vivirse con *vida sobrenatural* mediante ese germen divino que se llama y es la *gracia santificante*, germen incorruptible que nos dará una *vida eterna*. Y una *vida divina*, no la vida divina de la *primera* naturaleza de Dios, sino la vida de la *segunda naturaleza de Dios*, una vida que procede del *Padre* —en cuanto nuevo tipo de Viviente, renacido de la naturaleza divina—, que procede también del *Hijo*, en cuanto es otro tipo de viviente sobrenatural aun dentro de la naturaleza divina, y del *Espíritu Santo*, que es, de nuevo, otro parto de Dios para vivirse en nuevo tipo Viviente infinito; en total, nuestra vida sobrenatural pudiera ser de tres tipos radicalmente distintos, tan distintos, tan infinitamente distintos como son las tres Personas divinas; tres tipos de Viviente sobrenatural divino.

¿Qué sentiría un animal si fuera posible darle a entender que hay un tipo superior de vida, que podría aún renacerse a otro tipo de vida no experimentada por él, y aun inyectarle algo así como una hormona que le diese un cierto e indeterminado apetito o pujos de parirse y renacerse en ese otro tipo de vida?

Pues bien: estas ganas nos ha dejado en todos el cristianismo, aunque no sea sino en forma de *duda*: ¿será posible vivirnos en otro tipo de vida radicalmente distinto de los que estamos experimentando y que, pudiera ser, nos están ya resultando un poco gastados? Y en este punto la simple *duda* es de valor inestimable.

Y en esta *duda* se halla encerrada la *hormona* o germen de la gracia; como si dijésemos, el elemento activo fundamental de la gracia. Lo demás que en ella pueda entrar —y que los grandes teólogos escolásticos, los atrevidos, osaron someter al examen de la razón, dotada nada más que del microscopio de la filosofía griega—, son cual esas sustancias orgánicas que preservan y colaboran y aun son el natural, inmediato y primer alimento del germen. Y la hormona o aperitivo sobrenatural encerrado en la gracia consiste, como decía san Juan, en que cuando apareciere, cuando se desarrolle «seremos semejantes a Él», seremos semejantes a Dios, no a la naturaleza *primera* de Dios,

sino a la segunda, a la sobrenatural, a la imprevisible radicalmente por todos los métodos, caminos y vías de la *teología natural*.

Y ser semejantes a Dios *sobrenatural* no se puede serlo sin ser *efectiva* y *realmente* Dioses, que mientras algo se quede en *creatura* no puede ser semejante sino desemejantísimo con Dios; y mientras uno se quede viviendo con vida natural, aun con vida que participara la natural divina, la de la esencia divina, no fuera semejante a la vida sobrenatural de Dios, sino tan radicalmente distinto como la esencia de Dios y sus personas.

Es menester ser en realidad de verdad Dioses, ser en realidad de verdad una de las personas divinas para que seamos, seamos en realidad de verdad, vivientes con vida sobrenatural «semejante» a la de Dios sobrenatural que nos reveló el cristianismo.

Cómo sea esto posible es cosa que no podemos saber mientras estemos viviendo nuestra vida natural y mientras el germen de la vida sobrenatural, que es la gracia, no haya llegado a la plenitud de su desarrollo.

Las sutilísimas, y no aprovechadas aún, teorías escolásticas sobre las procesiones divinas o engendramientos y renacimientos de la esencia divina en esos novísimos tipos de Viviente infinito que son las Personas divinas, nos descubrirían no tanto la constitución de ellas, cuanto las *ganas* que nuestra vida natural, aun la intelectiva, tiene que vivirse de *otra* manera.

Porque no nos engañemos, cándida o malévolamente; quien nos dijera que hay en una cierta parte de la tierra una fruta originalísima y nunca gustada de nosotros, y nos la describiera diciendo que sabe un poco a pera, pero que no es pera, que sabe su tantico a naranja, pero que no es naranja, que deja un leve gusto a piña, pero que no es piña... por mucho que nos la describiese no podría darnos el sabor original y propio de ella; y con todo, y nótese bien, tal fruta es real por su diferencia específica, por su original sabor, y no por sus conveniencias remotas con las demás frutas en el género inexistente de fruta pura y simple.

La realidad, toda realidad, lo es por su última diferencia y más en especial por su individualidad, y mientras no se experimenta esta individualidad, esta especificidad en su gusto y sabor peculiares, no se puede demostrar que exista.

Así que, hasta que seamos Dios sobrenatural de alguna real y para nosotros *impensable* manera, no nos quedan sino ciertas *ganas* muy especiales, cuya forma más elemental puede ser la

desgana y cansancio de todas las formas de vida intelectiva, sensitiva, vegetativa, o aquel maravilloso verso de sobrenaturales resonancias de san Juan de la Cruz:

> [...] y déjame muriendo
> un no sé qué que quedan balbuciendo.

Las sequedades, arideces, noches oscuras, desgana universal que de todo, aun de las formulaciones dogmáticas y noticias sobrenaturales concretas, acometen a los místicos, son indicios sutiles de que ese germen divino está actuando en ellos, sorbiéndoles ya la sustancia de la vida natural para renacerla en sobrenatural y divina.

Oigamos un conmovedor testimonio de san Juan de la Cruz:

> Esta sabiduría mística tiene propiedad de esconder el alma en sí. Porque, además de lo ordinario, algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuanto se ve sobre toda temporal criatura levantada [*Noche oscura*, cap. XVII, p. 539, edit. Léneca, México, 1940].

El místico se nota levantado sobre *toda temporal creatura*; es decir, se nota ser Dios y «serle todas las cosas Dios en un simple ser», y «nota la sustancia del alma ya transformada en Él» (*Cántico espiritual*; comentarios a la canción XXII, edic. cit., p. 721), pasando «a una nueva manera de ser» (p. 597) «con admirable transformación de ella en Él» (p. 743). Y, aunque esta transformación del alma en Dios pueda a veces parecer que se reduce a una transformación en la esencia divina o *naturaleza primera* de Dios —y en este caso no sería estrictamente sobrenatural—, con todo los místicos han notado muy bien y distinguido cuidadosamente tal unión, que queda «sustanciada en el alma» (san Juan de la Cruz; cf. pp. 669-672, 721, 738, 740, 744, 746, etc.), de otra unión estrictamente sobrenatural, como cuando dice san Juan de la Cruz: «porque no sería verdadera y total transformación, si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado» (*Cántico espiritual*; com. a la canción, XXXIX, p. 818, edic. cit.); y entonces llega a valer superlativamente aquello de «endiosa la sustancia del alma, haciéndola divina, en lo cual absorbe al alma sobre todo ser el ser de Dios» (*Llama de amor viva*; com. a la canción primera, p. 861).

Cómo sea en sí esa gracia sobrenatural que está haciendo en nosotros de germen y semilla de un tipo de vida sobrenatural, por encima de toda vida natural —divina o humana—, los teólogos o no se atrevieron a conjeturarlo o inventaron explicaciones osadísimas desde el punto de vista filosófico de aquellos tiempos. Santo Tomás dice prudentemente: *Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt invenitur*, «entre los tipos de accidentes del alma que los filósofos conocieron no se encuentra ni uno que sea semejante a la gracia»; así que no es la gracia ni cantidad, ni cualidad, ni acción, ni pasión, ni relación... (cf. *Quaestiones disputatae de Veritate*; q. XXVII, art. II, ad. 7).

No faltaron quienes, llevando la osadía e invención filosófica a las fronteras de los sistemas filosóficos en que estaban confinados, afirmaran que la gracia era un ente rarísimo que ciertamente admitía individuación —podía darse y vivir en cada uno de los individuos—, mas que no tenía especie intrínseca y propia como las demás cosas *naturales* —que cada una tiene que nacer en una especie particular y en un género, y no andan por ahí cosas que sean simples plantas o simples animales, sin más—; se especificaba más bien sólo y extrínsecamente, por ordenación inmediata a la *sobrenaturaleza* divina, resultando, por tanto, un ente híbrido: individuable *naturalmente*, inespecificable *naturalmente*, especificable *sobrenaturalmente* por relación u ordenación a lo que Dios tiene en sí de sobrenatural.

Esos gemidos de nuevo parto y pujos para nacerse en otra naturaleza resuenan en ciertos lugares característicos de la teología medieval.

Si la vida natural —aun y estando confinada en una especie, resultando definible lógicamente— puede ser reabsorbida y pasar a vivir no a otra especie —transformismo limitado—, sino nada menos que a vivir una vida sobrenatural, sobre toda naturaleza y especie conocida, nada tendrá de particularmente sorprendente que afirme Cayetano, para darnos una explicación plausible del misterio de la Eucaristía: que *licet sit secundum*

naturalem potentiam absurdum angelum posse converti in lapidem aut e contra, non est tamen absurdum secundum potentiam oboedientiae ad divinam omnipotentiam (comentarios a la *Summa Theologica*, parte III, q. 75, art. IV); «aunque sea absurdo según la potencia natural que un ángel se convierta en piedra o al revés, no es, sin embargo, absurdo según la potencia de obediencia a la divina omnipotencia». Es decir: que Dios, si lo quiere —y sin absurdo alguno—, puede convertir un ángel en piedra y una piedra en ángel. Y no es invención de Cayetano sino doctrina general de santo Tomás: *Deus potest perficere conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius, quia utrisque est communis natura entis* (*ibíd.*; Respondeo y ad. III). Y esta conversión o transustanciación no es ninguna clase de aniquilación, sino un como remoldeamiento de la misma cantidad de ser en dos tipos, diversos *naturalmente, de especies de cosas*. Lo cual viene a decir en definitiva que eso de esencias inmutables, de tipos de seres irreducibles e intransformables es una patraña nacida de la cobardía intelectual de los filósofos posteriores a santo Tomás que, los muy infelices, se espantan de un transformismo entre especies naturales cuando, sin absurdo pudiera Dios trocar la sustancia íntegra de un ángel en piedra, y la piedra en ángel, sin pérdida alguna de ser.

Esta audacia intelectual, en virtud de la cual no queda ya orden esencial fijo, sino orden esencial fijo en *primer* nacimiento, se debe a esa otra audacia más honda y sentida: que es creer en firme y no de mentirijillas que nuestra *vida natural*, clasificada y definida naturalmente en una especie, no está confinada definitivamente a ella, sino que puede ser elevada toda ella a otro tipo de vida superior, con un prodigio más sorprendente, pero parecido, a si por una invención digna del mayor genio habido y por haber pudiésemos hacer que un animal se encontrase, de la noche a la mañana, viviendo vida humana.

Por eso la escolástica medieval tomó muy en serio el misterio de la *Eucaristía* y no trampeó ni suavizó cobardemente la trascendencia tremebunda del mismo, como con aquellas pulidas, cortesanas y, en el fondo, espantadizas explicaciones de la transustanciación que la reducían a un cambio de lugar, a una desaparición de la sustancia del pan y del vino, seguida de la presencia del cuerpo de Cristo... Lo del «Pan de la Vida» era verdad. El pan natural no nos da vida; se la damos nosotros a él; y él nos ayuda, proporcionándonos la base material para que la Vida despliegue en él sus vivencias y haciendas interiores. Pero el pan *eucarístico*, aunque en su ser natural, en su *primera* naturaleza —la definible, la clasificable—, sea pan, puede ser convertido por virtud de la omnipotencia divina en Vida espiritual y en Vida sobrenatural, y ser transustanciado sin pérdida alguna de entidad.

Y los atrevimientos a que da intelectualmente derecho la simple expresión de «vida sobrenatural» no terminaron aquí. La unión hipostática, por la que la naturaleza del hombre individual Jesús fue elevada a unión con la segunda persona de la Santísima Trinidad, alentó a los tomistas primitivos a formular la explicación de que la naturaleza de Cristo existía con la existencia divina, de modo que preliminar imprescindible para tal unión era la pérdida de la existencia individual finita de Cristo. La estructura misma del ser, que exige proporción y adaptación entre su tipo de ser (esencia) y la existencia que le da realidad, queda aquí derogada, pues un tipo de ser individual finito puede existir con existencia infinita, y ser elevado a persona divina.

Con el correr de los tiempos los escolásticos no se atreverán a tanto y dirán, entre discretos y cobardes, que por la unión hipostática no se pierde nada de entidad en el individuo Jesús, sino sólo desaparece una negación: la de ser independiente «de», propia de una naturaleza dejada a sí misma. Pero todo esto es ya consecuencia de una cierta pérdida de fe en eso de *vida sobrenatural*, que se traduce por un peligroso acercamiento de la estructura de la gracia con los tipos conocidos de accidentes.

El mismo tipo de componendas *naturalistas* hallamos en aquella cuestión gravísima de la predestinación. Si es ya un atributo inseparable de la vida *natural* intelectiva la libertad, *a fortiori* tendrá que atribuirse a la vida *sobrenatural* un margen de libertad, superior infinitamente a la libertad natural de cualquier naturaleza, humana angélica y esencial divina. Y de esta libertad omnímoda de la Vida sobrenatural infinita de Dios procede un orden totalmente nuevo, incomprensible, insondable para la Razón e Inteligencia: facultades de la vida intelectual *natural*. Dios, en cuanto *Viviente con Vida sobrenatural*, en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo, es quien predestina a la vida sobrenatural a los que quiere y como lo quiere, sin tener

que tomar en cuenta *méritos* ni *deméritos* naturales, que ninguna acción de un caballo, por perfecta que sea en su orden, le da derecho alguno a la Vida humana. De parecida manera: ninguna clase de acciones *naturalmente* buenas o malas nos da derecho a una vida sobrenatural o nos conduce indefectiblemente a una vida de *condenación* sobrenatural. Porque es menester decirlo: eso de Cielo e Infierno no son lugares *naturales* a que tengan que ir los hombres después de esta vida natural sino *lugares de tipo de vida sobrenatural*, positiva o negativa. Y quien no haya vivido en este mundo vida sobrenatural de la gracia no tiene por qué preocuparse de ellos, pues se le harían tan invivibles como para un caballo un Mundo humano; invivibles negativamente, es decir, incomprensibles, sin sentido alguno; y, por tanto, puede vivir un hombre *natural* en el otro mundo en medio de bienaventurados y réprobos respecto de Vida sobrenatural sin darse por enterado, sin pena ni gloria mayores que las que experimenta una planta porque la lleve una bella dama en su cabeza o porque se la arroje a un estercolero. Ni cabeza de dama bella ni estercolero tienen sentido sino para quien vive la vida humana social. Aun en este mundo estamos probablemente viviendo entre personas que viven con vida sobrenatural más o menos incipiente y, de ella, poco se trasluce y poco altera su presencia nuestra vida natural de todos los días y momentos.

Siempre, con todo, será una maravillosa invención del cristianismo, traducida filosóficamente en las grandes obras de Teología medieval, haber cambiado, *primero*: el tipo de ser, sacándolo de ser ideal y pasándole la primacía al ser viviente; *segundo*, haber admitido un *transformismo* total, por el que todos los tipos de vida natural, de la primera que comenzamos viviendo, pueden ser absorbidos y elevados a otro tipo de vida *sobrenatural*. Y esto puede pasarle, y le ha debido pasar a Dios, a la esencia o naturaleza primera de Dios; y le habrá pasado con una espontaneidad infinita, de la que no tenemos ni la más remota idea o barrunto; y nos puede pasar a nuestra vida natural humana el que llegue a vida sobrenatural divina, por la gracia; y le puede pasar a todo ser el cambiar su tipo de ser, sin pérdida alguna en la cantidad de ser —si es que se permite esta expresión.

Ante semejantes posibilidades, a algunos tal vez se les espante el alma; a los valientes se les abrirán, por el contrario, infinitas perspectivas.

Desde la escolástica medieval, y por motivos que no caben aquí, parece que se ha ido cerrando a los filósofos el horizonte: ha crecido desmesuradamente el número de cosas inmutables ya, definidas, definitivas; el número de esencias aumenta por días, y Husserl se encargará de hacerlas pulular hasta en la vida misma de la conciencia. Este prejuicio de la inmutabilidad, eternidad, necesidad de las esencias contaminará la misma escolástica y todo el mundo llegará desventuradamente a convencerse que es lo que es y no tiene más remedio que ser lo que es, pues ni Dios tiene poderes sobre el orden esencial.

No hay ya más santo que «san se acabó», cuando lo que se ha acabado desgraciadamente es ese convencimiento, o cuando menos la duda sincera, conmovida, esperanzada, de que haya algo así como Vida sobrenatural: otro tipo de vida *sobre* todas las que conocemos y hemos experimentado, para que, si tenemos que vivir la vida natural mucho tiempo y nos llegamos a aburrir de ella —que ya se han aburrido muchas generaciones humanas de vida natural, intelectual, de racionalismo, de matematicismo...—, nos quede la esperaza de una vida *sobrenatural*.

Y la esperanza, como decía el viejo Heráclito, es de lo *inesperado*: de lo no calculable, de lo no previsible, ni por lógica ni por matemáticas, ni por razón ni por inteligencia.

Y aquí sí viene a punto aquella terminación que en otros tiempos, no sé si en los actuales, tenían los sermones.

«Ésta es la *gracia* que para todos como para mi deseo»; y hay que desearla en el nombre del *Padre*, del *Hijo* y del *Espíritu Santo*; los tres vivientes con *vida sobrenatural, sobre* la natural divina que desde siempre y para siempre pertenece a la esencia de Dios.

Y hay que responder en el fondo más esperanzado del alma: «AMÉN», que no significa «así es», sino «así sea», o el «ojalá» español que es deseo encomendado confiada y generosamente a lo que Dios quiera.

I. 4

SENTIDO «INDIVIDUALISTA» DE LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL

I. «Cada entidad es por sí misma principio de individuación de sí misma»; *Unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium* (Suárez, *Disputationes metaphysicae; Disp.* V, sect. VI, 1).

II. «Ni aun Dios con todo su poder puede hacer que una entidad real, existiendo en realidad de verdad, no sea singular e individual»; *Etiam de potentia absoluta intelligi non posse u realis entitas, prout in re ipsa existit, singularis et individua non sit* (Suárez, *Disp.* V, sect. I, 3).

III. «Ninguna cosa puede ser intrínseca y formalmente ser real y actual por algo distinto de ella misma»; *Non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliquid distinctum ab ipsa* (Suárez, *Disp.* XXXI, sect. I, 13).

IV. «El principio de que "todo lo que se mueve se mueve por otro", no está aún suficientemente demostrado en todo género de movimiento o acción; porque hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas por un acto virtual y pasarse a acto formal, como se puede ver en la voluntad»; *Principium illud «omne quod movetur, ab alio movetur» adhuc non esse satis demonstratum in moni genere motus vel actionis, nam multa sunt quae per actum virtualem videntur se movere et reducere ad actum formalem, ut in voluntate videre licet* (Suárez, *Disp.* XXIX, sect. I, 7).

Es ya clásica la definición que de *Unidad* dio la escolástica: *quod est indivisum in se et divisum ab alio*; posee unidad o «es uno lo que está internamente dividido, mas está dividido de lo demás».

Y partiendo de esta definición, y discutiendo cuidadosamente sus posibilidades, vamos a tratar de deducir los caracteres de tres tipos de cosas con unidad que han jugado un papel histórico preponderante en la evolución de la filosofía occidental y que, aún hoy en día, continúan mandando en teorías y en realidades.

A lo largo de la filosofía occidental el hombre se ha desarrollado internamente según tres tipos de unidad que voy a llamar, para fijar ideas, *singular, individuo* y *persona*. Y como no sólo se hereda la especie humana, de padres a hijos, sino que se hereda también la *especie histórica*, que queda como posibilidad de tipo de vida interior para los siguientes, por esto vamos a ver que nosotros podemos vivir, y estamos viviendo según los órdenes, con tres módulos de unidad interior y de consiguiente distinción de los demás: como singulares, como individuos y como personas.

Y dejando vaguedades, echo mano de tres metáforas.

I. Si tenemos un cierto número de compartimientos contiguos, separados herméticamente unos de otros por convenientes paredes, el aire se hallará de hecho dividido en tantos volúmenes separados cuantos compartimientos herméticamente cerrados. Habrá tantos aires *cuantos* compartimientos. Empero, si abrimos de alguna manera los tabiques aislantes, el número de habitaciones o compartimientos no disminuirá, pero los *diversos* volúmenes de aire se fundirán en uno solo que abarcará en unidad lo de los aires preliminarmente separados. Tenemos que la *multitud actual* de volúmenes de aire depende no tanto del aire mismo como de la *multitud actual* de compartimientos estancos. Es claro que, mientras mantengamos herméticamente cerrados los tabiques, el aire de cada habitación poseerá una *cierta unidad* —dentro de cada compartimiento el aire está unido o no dividido en volúmenes parciales—, y además una cierta *distinción* —pues está separado de los demás aires que hay en otras habitaciones. Empero tal *unidad* del aire, y la de cada uno de los que se encuentran en su compartimiento propio, depende y es efecto de la *separación* actual entre los compartimientos, que, si éstos se comunican entre sí, cada uno de los aires *pierde su unidad* y se funden en una unidad superior, en *un* volumen

total. Tenemos, pues, un caso en que la unidad depende de la distinción, pluralidad e incomunicación de los departamentos correspondientes. Pues bien: vamos a ver, cuando comencemos a colocarnos en el plan filosófico estricto, que según los griegos y la escolástica tomista, la auténticamente medieval, el que los hombres seamos muchos y cada uno tengamos una cierta unidad, no tanto depende de que el alma de cada uno sea positiva e intrínsecamente una, con unidad propia y esencial, cuanto de que el cuerpo, y más en especial la materia con la cantidad, están haciendo de compartimientos separados y herméticamente cerrados que aíslan y multiplican ese aire o soplo que es el alma, de manera que la materia y la cantidad son el principio de individuación y, sin su influjo separador, no habría muchas almas humanas y no sería de consiguiente cada una con una unidad propia. El que todos los hombres seamos de una *sola* especie no se basa en una abstracción intelectual o comparación general que hagamos; sin la materia y la cantidad, que hacen de compartimientos herméticos, nuestras almas se fundirían en *una* sola alma, como se funden en un solo volumen los diversos aires de diversas habitaciones. Nuestra individualidad es, pues, bien precaria y la debemos a la parte inferior de nuestro ser que es la materia y la cantidad.

Ya iremos sacando las consecuencias de este tipo de unidad, en que la indivisión interna depende de la división, de la separación actual de los demás.

Y así como el aire separado por paredes del resto del aire atmosférico distiende y presiona las paredes para evadirse de tal encerrona, aun a costa de perder su unidad, de parecida manera y, bien real, todas las almas, la de cada uno, están presionando el recipiente de su propio cuerpo, en ansias de evadirse de él, de fundirse con las demás para reconstruir entre todas aquella alma no individual, específica, universal, que es el natural estado del alma humana, no descuartizada ni separada en partes, en individuos, por la materia y la cantidad.

«El pecado mayor del hombre —dirá Calderón— es haber nacido.» El griego clásico no consideró ciertamente el nacer individuo como pecado, pues se hallaba aún en estado de inocencia respecto de esa categoría teológica de *pecado*; pero consideró como estado *secundario*, como aspecto real derivable a base de otros más fundamentales, ése de ser *individuo*. La multiplicidad de hombres le pareció necesitar explicación, y no fue a buscarla muy arriba; la halló en lo más ínfimo, que es la materia y la cantidad. Serán menester muchos siglos para que cada cual piense y esté convencido de que ser individuo es lo más preciado que tiene, y pueda decir con Sancho Panza aquella cartesiana sentencia:

Muerto yo, muerto todo.

Pero quédese por unos momentos este hilo suelto, antes de tirar de él y sacar consecuencias estrictamente filosóficas. Fijemos la terminología: cuando una realidad posee unidad sólo porque hay otra que está separándola de las demás, de manera que si se quita el fundamento de la distinción, separación y pluralidad se funda con las demás, perdiendo sí aquella su unidad primera, diremos que tal cosa es solamente un *singular*, o con una frase castellana corriente: es *uno-de-tantos*.

II. Pero hay cosas que no son como el aire: aspiración a fundirse en unidad superior; sino que parecen poseer una unidad más firme. Los libros de una biblioteca no son como el aire; se los puede dejar tranquilamente unos junto a otros, sin que se fundan en uno, sin que den una enciclopedia, suma o resumen. Y precisamente porque cada libro tiene una unidad positiva, la unidad de encuadernación, se está distinguiendo y separando de los demás; de manera que en este caso la unidad interna, positiva, firme de cada libro es causa de su distinción de los demás, y positivo fundamento de que esté separado de todos los otros.

Los hombres, dirá hermosamente Leibniz —seguidor en este punto de nuestro gran Suárez—, somos cada uno cual enciclopedia de todo el universo; sólo que ordenada de original manera, única, irreproducible. Tenemos cada uno encuadernado a nuestra manera todo el universo: real, ideal, material y espiritual; pero quien pretendiera buscar en cada una de estas enciclopedias individuales la misma palabra, la hallaría en diversos lugares, en otro orden, en contexto diferente. Por este motivo dirá Leibniz que repugna metafísicamente, que es la manera de repugnar más fuerte que conoce la filosofía, que haya dos individuos perfectamente iguales. En el universo real no se dan, como en el universo de los libros, ediciones con un cierto número de ejemplares iguales. No, cada cosa es enciclo-

pedia de todas; y original enciclopedia; ni Dios puede reproducir o repetir varias veces el plan intrínseco en que está constituido cada individuo. Así que la distinción entre los que se llaman individuos de una *misma* especie es, en rigor, más que específica. Y no es preciso decir que esta sentencia por la que se nos atribuye una originalidad tal y tanta que no puede haber, ni por poder de Dios, otro igual en el universo actual y en ninguno de los posibles, nos halaga con la más delicada galantería metafísica, un poco severa siempre, que así conviene a galanteadores tan concienzudos y remirados como los filósofos.

Nuestro Suárez nos dedicó este piropo con aquella frase que, cual lema, antecede a este párrafo: «cada entidad es por sí misma principio de individuación de sí misma».

Ya no se individúa nuestra alma por la materia, ni se separa de las demás por la cantidad. Ya no somos *uno-de-tantos*, intercambiables con los demás, ejemplar de una misma obra, repetido por si acaso se estropea otro, con la finalidad de asegurar la realidad de la especie, aunque se pierdan algunos ejemplares de la misma. No hay individuos, muchos y separados, para que siempre y en cada momento la *especie* sea real. No, en manera alguna: cada uno de nosotros es una especie tan original que, *muerto yo*, desaparece una interpretación original de todo el universo, *se muere todo*.

Y *el pecado mayor del hombre es haber nacido*; porque, al nacer individuo, nace cual interpretación *original, única, irreproducible* de todo el universo, y por esta su originalidad real tiene cual obligación fundamental, postulada e imperada por su misma constitución, la de ser mentalmente original, moralmente único, anímicamente irreproducible. Y esta *obligación de originalidad* intelectual, moral, religiosa, científica, técnica... tendrá que luchar con aquella otra obligación, primariamente societaria y borreguil, propia de aquellas épocas históricas en que el individuo se notaba como uno de tantos, sin destino original y único en el Universo, en que para completarse tenía que acudir a la única Enciclopedia real que era la Sociedad, la Iglesia, el Estado.

El hombre griego y el medieval tenían por pecado el juicio individual, la moral individual; nacían como *uno de tantos*, con la obligación de pensar lo que pensara la sociedad, de querer lo que la sociedad prescribiera como fines de la colectividad, de dar la vida por valores que la sociedad juzgara dignos de tamaño sacrificio. Sólo por el forro los singulares parecían serlo; por dentro todos eran ejemplares de la misma obra, cuyo contenido no les pertenecía; eran el diario o gaceta oficial del Estado, de la Iglesia.

Y es muy natural que, cuando la vida humana comenzó a notar por dentro, con sobresalto entre delicioso y tremebundo, que cada cual era cada cual, le asaltaran ciertos remordimientos de haber nacido *individuo*, pues el pecado de ser individuo es tan grave que no pueden perdonarlo ni la Iglesia ni el Estado; que ser individuo, tenerse por original en el universo actual y en todos los posibles, con derechos originales, con *obligación* de ser original en todo —en religión, en derecho, en moral, en ciencia—, es pecado contra el Espíritu Santo, único que según la Biblia no puede ser perdonado ni en este mundo ni en el otro.

Y cuando el hombre se *renació* en plan individual, surgió esa herejía del libre examen, de la libertad de conciencia, de la libertad de religión, de la fundación original de todas las ciencias, de reacción nueva ante el universo que, en una palabra, se denomina *Renacimiento*.

Completando, pues, la frase de Calderón, habría que decir: «el pecado mayor del hombre es haber nacido individuo»; y es muy natural que fuera un español quien tan vivo sintiera el remordimiento de serlo, pues la individualidad es un carácter de nuestro pueblo. Y por este mismo motivo Suárez pudo sostener con valentía filosófica, contra la sentencia más común y venerable de los grandes filósofos medievales, que «cada uno es individuo», que cada uno es lo que es por sí mismo, no por gracia de la materia o de la cantidad ni por gracia de Dios, pues, como añadía el mismo Suárez, «ni aun Dios con todo su poder puede hacer que una entidad real, existiendo en realidad de verdad, no sea singular e individual»; lo cual viene a decir que Dios no tiene más remedio que hacernos originales, ejemplares únicos en el universo actual y posible, de manera que si se propone hacer un universo sin cada uno de nosotros quedará tal biblioteca de seres imperfecta, manca, trunca.

Dejemos una vez más este hilo suelto; y para fijar la terminología digamos que *individuo*, a diferencia de un *singular*, «es una realidad tal que posee una unidad interior original que es causa de la distinción de los demás».

III. Si por unos momentos consideramos un aparato de radio, veremos sin más que se *asemeja* a la constitución del individuo, pues podemos dejarlo en la misma habitación, en una atmósfera común con otras cosas y otros aparatos de radio de la misma o diversa marca, pero no se funde con ellos. Mas lo mismo les pasa a las sillas de la habitación o a los libros de la biblioteca. Lo que distingue un aparato de radio de tales objetos individuales se cifra en que una radio tiene *función cósmica*: recoge las ondas electromagnéticas que por el universo andan difundidas, y nos las da en sonidos, en fenómenos locales. Y si se trata de un aparato radioemisor, trueca un *fenómeno local* —una chispa eléctrica, unas corrientes eléctricas localizadas en una parte del espacio— en *fenómeno universal* —en ondas electromagnéticas que se difunden por todo el universo y con una velocidad máxima e inasequible por las velocidades de todos los cuerpos—; y si además es *aparato receptor*, recoge ese fenómeno universal y nos lo convierte otra vez en fenómeno local, en sonidos cuyo campo de difusión no pasa de los pocos kilómetros que tiene nuestra atmósfera.

Pues bien: el individuo estrictamente tal no pasaba se ser, aun en la filosofía de Suárez y de Leibniz —expresiones del modo como el hombre del Renacimiento se vivía y se notaba por dentro—, cual *aparato radiorreceptor*, capaz de captar toda onda universal que circulase por el universo, o con más solemnes términos: el individuo posee el poder intrínseco de conocer todos los seres, de sentirse llamado por todos los valores, atraído por lo universal, con apetencias irrefrenables por lo necesario. El individuo captaba todo lo universal, todo lo necesario, y lo devolvía a la sociedad convertido en proposiciones, en sistema de verdades, en conjunto de normas, en reglas prácticas o especulativas, en palabras que de suyo lleva el viento, pero que, para que no se las llevase, las *escribía* y encerraba en obras cuyo título preciso lo encontró Leibniz: *Monadología*: razón (*logos*) que cada una de las *originalidades* y *unicidades* del mundo, que son los *individuos*, da del *Universo*; razón, de consiguiente, *original* y *única* y, en ciertos límites, ininteligible para los demás, intraducible, secreto para cada uno, interpretación del universo de la que en rigor cabe decir: «sólo Dios me entiende».

Empero el individuo, estrictamente tal, no llega a ser aparato radioemisor; no es capaz de convertir un fenómeno local

en universal; sólo puede darnos en forma de fenómeno local uno universal. Lo cual, con términos metafísicos, equivale a decir que el individuo en cuanto tal no llega a la categoría de *persona*.

Persona es, por tanto, *una realidad tal y tanta que es capaz de convertir y elevar un fenómeno local, limitado, finito, en universal, infinito, ilimitado*.

Hacerse persona es una invención de la vida moderna —expresada en términos filosóficos por Kant—, contemporánea históricamente con la invención de las ondas electromagnéticas por Hertz, invento por el que los hombres estamos dando razón de nosotros mismos a todo el universo, cuan grande y dilatado sea.

Con estas tres metáforas: *singular*, aires en compartimientos, cosas limitadas y, por limitadas, muchas y cada una una; *individuo*, enciclopedia del universo, aparato radiorreceptor; y *persona*, aparato radioemisor, con positiva y activa función universalizadora, nos resultará posible describir el *sentido* nuevo y original que tales tipos de ser hombre por dentro dan a todas las cosas.

Y en este párrafo vamos a desarrollar el *sentido* peculiar que un *individuo* da al universo entero, desarrollo que no será posible y aclarador sin una constante comparación con el sentido que presta al Universo un *singular*: *don Nadie, uno de tantos.*

Imaginemos por unos instantes lo que sucedería en la sociedad humana si en vez de haber, cual caso rarísimo, personas tan parecidas externa e internamente que dan lugar a constantes equivocaciones, las hubiera por miles y miles, y tan semejantes que resultaran indiscernibles. No habría posibilidad de leyes sociales. No sabría uno con quién se ha casado, pues habría un cierto número de miles de personas tan perfectamente iguales que la mujer propia o el hombre propio resultarían, así en singular, indiscernibles. No habría sino matrimonios en grupo; estaría uno casado con uno o una de las mil o cien mil iguales. Ni habría parecidamente medio en tal sociedad imaginaria de castigar a uno en particular, sino a uno de los miles de iguales, y como todos lo son, o bien habría que castigar a todos o bien acudir al sorteo para decidir quién es el que debe pagar la pena; ni cupiera medio alguno para saber quién es papa, rey, emperador o presidente, si de cada persona no hubiera, como parece que sucede ahora, un solo individuo bien discernible, sino que de cada uno se diera un cierto número de miles perfectamente iguales por dentro y por fuera, cual perfectos mellizos.

Habríamos tenido que inventar locuciones como éstas: uno de los mil iguales me abofeteó, estoy casado con una de las diez mil mujeres iguales a una cualquiera del grupo tal, me debe cien mil pesos uno de los doscientos mil iguales a tal o a cual. Y, como tipo de *trato* con tales miles y miles de iguales, hubiéramos tenido que optar por dos: o habérnoslas con todos a la vez, o elegir, en caso de querer tratar con uno solo, uno cualquiera, uno por suerte, a ojos cerrados, el que saliere.

Cada uno de los de tales grupos de iguales perfectos sería *uno-de-tantos de* los «mil», *uno-de-tantos de* los «cien mil», resultando recognoscible nada más el *grupo* —el grupo de los de medio metro de altura; el grupo de los rubios con ojos verdes y...

Pues bien: esta fingida sociedad estaría constituida por *grupos*, no por individuos; por unos Cualquiera, por don Nadie. Y no serían posibles leyes sino de tipo global, o de tipo probabilístico, es decir: de *sorteo*.

Lo que no pasa de ser, referido al mundo humano, sino una fantasía, y bien discretamente dicha sin insistir en las consecuencias morales, políticas, religiosas y aun cómicas de tal hipótesis, parece que es el tipo de la *realidad física*.

Los elementos últimos de la materia —protones, electrones, fotones—, los *cuantos* en general, son tan semejantísimos entre sí y por miles de miles tan igualitos que la ciencia no ha encontrado más remedio que tratarlos en *grupos* y con el *cálculo de probabilidades*, con ciertos tipos de *sorteo matemático*. Así sucede hasta en los dominios de los gases, con moléculas relativamente grandes. Boltzmann, con escándalo de los físicos clásicos, se atrevió a emplear las leyes del juego, el cálculo de probabilidades, para explicar fenómenos que, al parecer, nada tienen de sorteo ni de lotería, tales como la temperatura de los gases, la presión, la energía, la entropía. Y, desde este mal ejemplo, el cálculo de probabilidades, el decidir las cosas por sorteos especiales, ha ido ganando terreno en la física y ha penetrado ya triunfalmente en el dominio atómico mismo, y nadie sabe a donde irán a parar las cosas. Pues bien: una de las condiciones fundamentales para poder aplicar a los objetos el cálculo de probabilidades es la igualdad de los elementos, igualdad que llegue a la indiscernibilidad. Si los sectores de la ruleta no son perfectamente iguales, si el aparato en total no está perfectamente equilibrado de modo que todas las posiciones sean equivalentes, si las cartas no son perfectamente iguales por una cara, si los dados no están hechos de manera que cada una de las caras sea exacta a las demás y el centro de gravedad esté colocado sin preeminencia para ninguna de ellas... no hay juego posible, hay trampa. Y así como cada juego tiene su probabilidad propia, y una es la probabilidad cuando se apuesta al seis, jugando con un dado, y otra cuando se apuesta a dos seises jugando con dos, y otra diferente cuando se apuesta a uno, dos, tres, cuatro, cinco y seis jugando de vez con seis dados, de parecida manera los elementos físicos fundamentales se rigen por leyes de estilo *juego de dados*, juegos especiales; y en cada tipo de esos juegos hay que suponer y fijar el número de aspectos en que son tan iguales que resultan indiscernibles; hasta hay elementos que actúan cual *comodín*. Los físicos han tenido que emplear diversos tipos de *estadísticas* para poderse explicar lo que pasaba en ciertos fenómenos, como la ley civil o criminal hubiera tenido que apelar a la admisión de la existencia de mellizos perfectos, de trillizos perfectos, de *n*-llizos perfectos si se hubiera visto forzada por algunos hechos que no admitieran otra explicación.

El físico ha tenido que contar como *uno* todos los elementos que se hallan en ciertas casillas o compartimientos o niveles de energía; otros fenómenos han exigido que se trate como desiguales solamente a los elementos que estén separados en diversas casillas; si se los encierra en una sola ya no se puede saber si son uno o dos o más. Y así se emplean en física estadísticas como la de Boltzmann-Gibbs, la de Fermi-Dirac, la de Bose-Einstein, todas las cuales convienen en admitir que hay elementos físicos tan iguales en ciertos aspectos que no se pueden tratar con sentido físico cual diversos, con discernimiento real, como tal o como cual, sino que hay que habérselas o bien con el grupo entero, o bien con uno sacado por sorteo, con uno cualquiera.

Por este motivo no puede haber leyes *deterministas*, leyes que se apliquen a *cada uno* de los elementos en particular, como se aplican las leyes civiles y criminales a cada uno de los individuos humanos, sin tener que tratarlos a todos en bloque, o por sorteo. La física clásica creyó que el universo físico, en especial el atómico, estaba hecho a semejanza del humano, en que cada mochuelo está en su olivo: quiero decir, creyó que cada elemento físico, por pequeño que fuera, tenía en cada mo-

mento un lugar propio en que se hallaba, una velocidad propia, una cantidad de movimiento peculiar suya y perfectamente determinada. Es decir, no había cosas perfectamente iguales. Y admitió con Leibniz que «cosas indiscernibles son idénticas», una y la misma. *Identitas indiscernibilum*. Por algo la física clásica, uno de cuyos fundadores es Leibniz, tiene como idea básica el que «cada cosa es cada cosa», que todas son perfectamente caracterizables, que no hay mellizos físicos, ni trillizos ni quíntuples perfectos... Es decir: no hay *singulares*, hay *individuos*; y, por tanto, así como en virtud del hecho de que no hay hombres perfectamente iguales, es posible intentar constituir una sociedad perfectamente organizada en que «cada palo aguante su farol», en que cada uno cargue con *su* responsabilidad; de parecida manera, por un antropomorfismo comprensible históricamente, creyó que los elementos físicos eran *individuos*, teniendo cada uno de ellos las categorías físicas, como espacio y tiempo, energía y cantidad de movimiento perfectamente adaptadas, no pudiendo, por tanto, estar sino en un solo lugar en el mismo momento, no pudiendo tener más que una sola cantidad de movimiento, un impulso bien determinado en cada punto. Si se dieran muchos hombres perfectamente iguales no habría manera de saber quién está en cada lugar, pues todos estarían en todos, ya que cada uno sería perfectamente sustituible por otro cualquiera. Estas *permutaciones*, como se las llama técnicamente, intervienen en la física moderna; y no había manera de que la física clásica les hiciera un lugar en sus teorías. La física moderna se ha visto forzada a admitir que, de alguna manera, un electrón está en todo el universo de vez, que la carga eléctrica está como nube difundida por el mundo, y que el que esté aquí o allá un elemento suelto no pasa de ser un elemento probabilístico: «está aquí con mayor probabilidad que allá, aunque pueda estar también allá porque la probabilidad de estarlo es mayor que cero». Caso semejante a la *multilocación* que un hombre poseyera si hubiese en el mundo un cierto número de iguales perfectamente a él.

Pues bien, y cierro la alusión a la física moderna y antigua: cuando en un orden cualquiera hay muchas cosas perfectamente iguales, todas tienen que ir a la una, con una unanimidad mayor que los de *Fuenteovejuna*.

Los hombres, y nada digamos de los demás vivientes inferiores, tenemos una base, la más real y firme de nuestro ser, que está regida por el cálculo de probabilidades, en que está mandado lo igual, en que los elementos son sustituibles, sin originalidad. Y sobre este fundamento ovejunesco, en que todos van a la una y tanto monta uno como otro, se asienta lo que de *social* tiene el hombre. Esta base física de nuestro ser hace posibles esas categorías sociales en que todos entramos *igualmente*; ciudadano, socio, viajante de ómnibus, anónimo; y de esa misma base ovejunesca proceden esas entidades difusas y uniformes que se llaman opinión pública, qué dirán, miedo al ridículo, odio al distinguido, plebeyez, medianía, que tan sutilmente ha estudiado y descrito Heidegger en *Ser y tiempo* (cap. 4, edic. 1941, p. 126).

El sujeto propio de la vida colectiva es don Nadie, don Cualquiera (*Das Man*), don Uno-de-tantos. Y ¡guay del que se atreva a distinguirse y hacerse el individuo, del que se crea dispensado de las leyes borreguiles que aseguran la estabilidad societaria!

Empero no olvidemos que la base sobre la que se asienta lo que el hombre tiene de sociable pertenece al orden físico, al orden inferior, regido por las mismas leyes que los átomos y demás entidades mínimas del universo material.

Por muy extraño que nos parezca, hubo una larguísima época en la filosofía y la vida occidental en que el hombre se notó y vivió como uno de tantos, en que consideró ser virtud pasar por un Cualquiera, sin exigir que se le tratara con régimen de distinción, sin creerse con derechos sobre la sociedad. Y la formulación, al parecer neutral, que de esta sensación vital dio nada menos que santo Tomás, se compendia en aquella sentencia un tanto sibilina para los no técnicos: *el principio de individuación es la materia sellada por la cantidad*. El que cada uno de nosotros sea individuo, el que tenga unidad interior y distinción de los demás proviene, un poco raro parece, de la materia y de la cantidad. Pero, si damos una mirada a la cantidad, descubriremos inmediatamente que reúne todas las propiedades necesarias y suficientes para causar una multiplicidad puramente individual, que no cambie la especie. En efecto: la cantidad posee por constitución muchas partes, no es algo simple; todas las partes son iguales entre sí, no proviniendo sus diferencias sino de cualidades que estén presentes en una y no en otra parte; cuando se la divide no cambia de especie, que al dividir una línea las partes son líneas, al dividir una superficie las partes son superficie y en

la división de un cuerpo lo que resulta está aún colocado en la especie de cuerpo. Ahora bien: la multiplicidad de individuos humanos no afecta a la unidad específica de todos; cae, por tanto, fuera de la esencia, como solemnemente se dice en las escuelas; por tanto proviene de algo fuera de la esencia misma: de un accidente, y de un accidente tal cuya división y multiplicación actual entren en su esencia misma, de modo que, al dividirlo de hecho, ni él cambie de especie ni la haga cambiar. Tal es la cantidad. Las partes de la cantidad realizan en verdad ese modelo de cosas muchas, indiscernibles, mellizos perfectos, intercambiables, sustituibles, sin que nada se note.

La materia puede estar afectada de múltiples accidentes; de color, calor, peso, sonido...; empero todos estos accidentes guardan siempre un cierto tinte cualitativo, pueden intensificarse en el *mismo* lugar, pueden acrecerse o disminuir en la *misma* cantidad; por este y otros motivos no pueden ser principios de individuación, porque, en rigor, no tienen de sí partes; si las poseen, depende de que se hallen en la cantidad extendidos por ella, difundidos en ella. Cuando la materia es afectada por la cantidad adquiere la virtud de poder ella a su vez multiplicar individualmente sin cambiar la especie.

De la materia se comunica la individuación a la forma o alma. Así que, en propiedad y hecho el balance, nos distinguimos unos de otros por accidentes. No sé si nos halagará mucho esta venerable opinión de los griegos y de santo Tomás; y nada tiene de particularmente extraño que mientras tal sentencia se defendió, el hombre y los hombres estuviesen, en efecto, formando colectividades bien estrechamente unidas, con gran sentido de su incardinación a esos cuerpos, más o menos gloriosos, que se llaman Imperio e Iglesia.

La estabilidad societaria es máxima cuando el hombre se siente poco original, cuando se nota simplemente un singular, uno de tantos, un Cualquiera frente a lo más grande y valioso que tenga entonces la sociedad: los dogmas, las normas religiosas, las virtudes, los deberes.

Y en esas épocas de *simple singularidad*, de don Cualquierismo básico, es cuando más fácilmente, con mayor generosidad, se regala la vida, que casi no es de uno, porque uno es uno de tantos. Jamás dijo santo Tomás la magnificente sentencia de nuestro Sancho Panza: «muerto yo, muerto todo».

Pero la cosa no termina aquí: enumero algunas de las opiniones filosóficas propias de una época de *simple singularidad* o en que la individuación se dice provenir de la materia y de la cantidad, no entrando, por tanto, en el orden esencial.

1. «La esencia se distingue realmente de la existencia»: No es preciso traer aquí los argumentos técnicos que santo Tomás y la escuela tomista primitiva adujo para probar esta aserción. Las *razones* se dan siempre guiadas por *motivos*, por razones del corazón, que dirá más tarde Pascal; y las razones teóricas que no interesen vitalmente, ni se hallan ni se toma uno el trabajo de probarlas o de refutarlas. Que su buena parte de razón tenía, si no recuerdo mal, Tennyson, al decir «que nada de lo que valdría la pena de demostrar puede ser demostrado, y sólo puede ser demostrado lo que no vale la pena de demostrar». Lo que para la vida, y según el criterio de ella, vale la pena demostrar se demuestra con *razones* cuya fuerza reside en los *motivos* que las soportan y dan sentido; por esto todas las grandes tesis o posiciones fundamentales en cualquier filosofía, que no sean repetición respetuosa o rutinaria, son, desde el punto de vista estrictamente racional, indemostrables, por muchos argumentos que se movilicen; nos convencen o no los *motivos*, a veces inconfesables, nunca confesados y admitidos como causa motriz y decisiva del peso de las razones.

¿Cuáles son los motivos que con razones hablaron por boca de santo Tomás y le obligaron a decir cosa tan extraña como que en todo ser creado se distinguen realmente esencia de existencia?

Porque la cosa es, por cierto, bien rara y de admirar. No puede otro digerir por nosotros, ni pueden los ojos de uno ver por los ojos de otro, ni oír uno por otro, ni vivir uno por otro, y ¿será posible que una cosa exista por otra? ¿No es el existir lo más íntimo e inmediato a una cosa? Si la existencia tiene por oficio propio el estar distinguiéndonos y separándonos de la nada, ¿no será necesario, con necesidad superior a cualquier otro artículo de los llamados de primera necesidad, estar identificados con ella, porque la menor separación del existir, la más mínima distinción entre una cosa y la existencia equivaldría a ser nada?

Pues para santo Tomás el artículo de primera necesidad me-

tafísica no era el distinguirse de la nada, el asegurar a las cosas finitas una consistencia esencial, propia, íntima de cada una en su orden. El primer artículo de metafísica tenía que ser segundo respecto del primer artículo del *Credo*: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», según el cual toda creatura es íntegramente hechura de Dios; y continuada hechura suya, de modo que la distinción actual de la nada les viene a las creaturas no de su esencia o realidad, como parecería ser lo natural, sino de la *voluntad libérrima* de Dios. Ahora bien: una voluntad libérrima y soberana no se guía por *razones* —que de guiarse Dios por ellas, hablando de Él por manera humana, única que sabemos y podemos, se guiara por las dichas que demuestran con razones que en toda cosa real la razón por la que se distingue de la nada es su propia realidad—, sino por *motivos*; y el *motivo* fundamental para todo acto divino *ad extra*, como dicen los teólogos, o de propaganda exterior, como decimos los laicos modernos, es su *gloria*. Y la gloria de uno, sea Dios o no, consiste ante todo y sobre todo en *distinguirse* de todos, en no tener iguales, no digamos rivales, y en que todos, todos, queden reducidos a la servicial categoría de imágenes, retratos, caricaturas, siluetas, imitaciones o falsificaciones del *Glorioso*.

Ahora bien: una imagen, retrato o caricatura, huella, vestigio o silueta que se sintiera tal se notaría por el mero hecho como *inconsistente en sí*, como siendo con realidad de precario; y cuando, por boca de un filósofo de la talla de santo Tomás, tomara la palabra, dijera solemnemente: «mi existencia se distingue realmente de mi esencia», «existo por gracia de Dios, no por méritos de mi esencia»; que un retrato sólo puede decir: soy lo que soy porque soy retrato de tal persona. Y así el existir, según esta sensación radicalísima de notarse vestigio, huella o imagen de Dios, es con una frase del Nuevo Testamento, existir «con temor y temblor», con una constante preocupación, tan honda como el ser, por la muerte, no precisamente por la corporal sino por la muerte metafísica que es el aniquilamiento.

Y sintiéndose morir la esencia de cada uno —nuestra humanidad, la naturaleza del aire, del agua, de los elementos todos y vivientes—, se agarra desesperadamente con la existencia por ese tipo de agarre frenético y apretadísimo que es la *relación trascendental*, relación embebida, implicada, impregnadora de

una realidad, que la trueca en brazos y en gancho entitativo. Sólo así parece que puede salvarse —y con qué dificultad y con qué temores y temblores internos—, el que una realidad exista por otra; paroxismo de abrazo semejante al que agitara y desesperara a un estómago que no pudiera asimilar ni digerir y hubiera de suplir por unión, por abrazos con el alimento la operación de asimilar.

El hombre, dirá Heidegger, es «un ser condenado a muerte», es «un ser en trance de muerte». *Seim zum Tode*. Y lo es porque la *posibilidad de morir* entra en nuestra misma realidad de presente. Y si estamos de continuo y sin remedio en trance y artículo de muerte sólo porque *podemos* morir en cada momento, porque nuestra existencia parece ser *de hecho* y un simple hecho, ¿qué sería si nuestra *realidad* estuviera —como sostiene la interpretación filosófica que santo Tomás dio a la sensación genuina del cristianismo castizo—, en *trance de aniquilamiento*, a merced de una voluntad libérrima e infinita del Ser más misterioso y tremebundo del Universo y de todos los universos actuales y posibles?

El auténtico cristiano «está muerto de miedo», está en angustia de muerte por aniquilación. Y la posibilidad de ser aniquilado, de morirse con muerte de ser, es una posibilidad inmediata, amenazante de continuo y sin respiro, ineliminable, individualísima, invencible; y cuando la razón, con su frialdad de transparencia, compruebe este hecho y lo exprese en palabras en que *retiemble el misterio*, dirá: «en todo ser creado está distinguiéndose realmente la esencia de la existencia».

Todas las *razones* van en contra de esta opinión; pero el *motivo* que les presta validez procede de la manera cómo el cristiano, que cree de veras y no de pico en un Dios «todopoderoso creador del cielo y de la tierra», se siente ser.

Y en efecto: todas las *razones* que santo Tomás trae para dar una verosimilitud *racional* a semejante tesis se reducen en el hondón del fondo a que, en caso contrario, en el de existir por nuestra esencia, seríamos dioses.

(Pero, ¿y qué mejor nos pudiera suceder que serlo? ¿Por qué armar gran ejército de razones para demostrar que no lo somos, y no levantar leva mayor para mostrar que lo somos o lo podemos ser? Pero, a fin de cuentas, cada uno es como Dios le hizo; y a uno le parece blasfemia y desacato incalificable

intentar probar que a lo mejor es Dios —porque quién es el majo que sabe cómo es Dios—, y a otro le parece la mayor de las empresas, la más noble y digna del hombre, intentar ver si por algún resquicio asoma alguna leve posibilidad de que lleguemos a ser dioses, porque a lo mejor Dios no es tipo de ser tan fiero como lo pintan los que parecen tener miedo a ser lo que son y serlo *en grande*.)

2. Y puestos ya en este disparadero, los filósofos medievales no dejaron títere con cabeza, quiero decir con *su* cabeza, con cabeza que fuera *suya*. Nos parece a nosotros, infelices soberbios, que nadie puede ver sino con sus propios ojos; pues bien, para santo Tomás, el alma no ve por sí misma; ve y conoce, entiende y quiere por las *potencias* correspondientes que se *distinguen realmente de la sustancia del alma*. El alma es de sí ciega y ve por otra cosa. Y a su vez: como parece que las potencias de ver, oír, entender, querer... las poseemos continuamente, si ellas de por sí vieran, oyeran, entendieran o quisieran, si, dicho con términos solemnes de pontifical ontológico, se identificaran las potencias con sus actos, seríamos de nuevo dioses, porque nuestro entender se notara seguro si se identificase con su acto, y la voluntad se tuviera por dueña de su actividad, por dueña según imperdible e inseparable actividad. Y por este *motivo* hondo, para no caer en la más remota posibilidad de ser dioses, santo Tomás buscará razones para demostrarnos, al parecer sin segundas intenciones teológicas, que en todo ser creado *las potencias se distinguen realmente* de los actos: la potencia de ver es ciega de por sí, el entendimiento es ininteligente de por sí, a la voluntad no le sale de dentro, bien de dentro, el querer.

En total, en resumen, en balance final: nada ni nadie es lo que es por sí mismo, fuera de Dios. La esencia existe por la existencia «*realmente* distinta de ella», las potencias no obran por sí mismas sino por actos «*realmente* distintos de ellas», la sustancia del alma no tiene poderes sustanciales por sí misma, si puede algo lo puede por potencias «*realmente* distintas de ella».

3. Y la lista de pobrezas entitativas continúa implacable, y más lúgubre que esas letanías para tiempos de peste pública: la materia no se individúa por sí misma, se individúa por la cantidad, accidente...

[...] *realmente* distinto de ella.

La forma, el alma, no se individúa tampoco por sí misma, se individúa por la materia...

[...] *realmente* distinta de ella.

La materia no tiene de sí especie alguna —no es ni chicha ni limonada, ni carne ni pescado, ni viviente ni no viviente...—, se especifica por la forma...

[...] *realmente* distinta de ella.

Las potencias se especifican por sus actos...

[...] *realmente* distintos de ellas.

Los actos se especifican por los objetos...

[...] *realmente* distintos de ellos.

Y se arma aquí un juego al escondite que bien lo quisieran, sensibilizado en piezas, los niños más enredadores: porque si es verdad que la cantidad es por sí misma principio de individuación, no puede individuar en acto si en acto no se encuentra en la materia, y a su vez la materia no puede ser real si no es individual, es decir, si no le precede la cantidad con actuales oficios individuadores. En total, que la materia tiene que preceder a la cantidad, sin estar aún individuada —y tenemos algo real no individual— y, por otra parte, la cantidad tiene que preceder a la materia, a fin de individuarla, pero en este caso nos hallamos suponiendo un accidente con derechos y hechos de existir anteriores a la sustancia. Y sigue el proceso de quererse morder la cola: la materia no puede existir sin estar actualmente especificada, pues en caso contrario andaría por ahí algo real no perteneciente a orden ni especie ni género alguno; bajo este punto de vista tiene que preceder la forma con actuales oficios de especificación; pero la forma no puede a su vez existir si no está individuada, lo cual proviene de la materia; luego bajo este punto tiene que preceder la materia como causa de la individuación. Así que forma precede a materia en género de causa forma o especificativa y la materia tiene que preceder a la forma en el género de causa intrínseca individuadora, y todo ello en el mismo punto. El jueguecito no acaba aquí: la esencia para ser real tiene que estar informada por la existencia, luego prece-

de bajo este punto la existencia; pero la existencia no puede ser real ni hacer real a nadie si no está especificada, es decir: si no es existencia de hombre, de árbol, de planta, de aire, de agua... para lo cual necesita de la esencia; luego precede la esencia a la existencia; luego hay una cosa que tiene derechos y fundamento para ser real sin ser existente, y otra que tiene derechos más firmes aún de ser real sin ser de especie alguna concreta, siendo, pues, un don Nadie subsistente.

A este jueguecito se llama donosamente *causalidad mutua* y ser en círculo, que no hay por dónde cogerlo. Pero dicen que así el ser se tiene mejor.

Lo que sucede es que nadie se tiene en sí mismo ni para sí mismo, y por tanto no hay componente de ser que no requiera otro para ser real y estotro exija al primero, y de tal danza en círculo y cuento de nunca acabar resulta lo que el *motivo* básico intentaba: que ningún ser sea firme, estable, consistente. Luego, si se tiene, se tiene en Otro, en Dios. Que es lo que el *motivo* quería hacer demostrar a las *razones*. Y por cierto que lo consigue en el sistema tomista de bien sutil y graciosa manera.

4. Pero las cosas no terminan con las dichas: uno creería, hereje, que para obrar basta tener esencia existente, potencias, y sin más podría ya uno pasar al acto, porque tener potencias o poderes y no poder obrar con ellos lo que cada uno de ellos tiene por plan —vista para ver, oído para oír, entendimiento para entender...—, equivaldría a la donosa contradicción que notaba entre dolorido e irónico Pascal en sus *Provinciales*, en aquella noción de gracia suficiente que no era suficiente para obrar y ponerle a uno en gracia actual; pues, si no servía ni era suficiente para eso, ¿para qué se la llamaba suficiente? Pues, si las potencias de nuestra alma por sí mismas no pueden pasar al acto y hacer en efecto lo que tienen prescrito por su esencia misma, ¿para qué se las llama potencias, y no más bien impotencias confirmadas y selladas? Pues será de esto lo que quisiere la razón hereje, pero lo cierto es que sin un concurso *previo*, sin un empujón inicial y continuado del poder divino, que éste sí que está en acto perpetuo y esencial, no hay potencia que valga para hacer de por sí algo.

En el Antiguo Testamento se cuenta que la mujer de Loth quedó convertida en estatua de sal por haber vuelto los ojos

para ver no sé qué cosa que Dios le había prohibido. Y esto nos parece prodigio que deseamos no se repita siempre que miremos lo que dicen que Dios nos ha prohibido mirar: mirar con los ojos de la carne o con el pensamiento del entendimiento o con los deseos de la voluntad. En el Nuevo Testamento parece que las cosas andan con mayor benevolencia. Gracias a Dios. Pero no olvidemos lo que en el párrafo anterior dijimos de esa posibilidad tremebunda de transustanciación, en virtud de la cual Dios puede convertir una piedra en ángel y un ángel en piedra, y no digamos que un hombre en bestia y una bestia en hombre, y yo en otro y otro en mí mismo, que esto es menos aún que lo anterior.

Creo que con todo lo dicho, y más que se pudiera añadir sin exhibir una erudición demasiado ostentosa, basta para que, como dice la frase vulgar, no nos llegue la camisa al cuerpo, pues no nos llega a la esencia ni la existencia misma, ni al alma le llega casi la individuación ni a las potencias la acción.

Tal era el ambiente filosófico medieval. Ciudad de Dios, no por cierto *alegre y confiada* en sí, sino regida por aquel aforismo bíblico: *principium sapientiae timor a Domini*, «el principio de la sabiduría, y de la filosofía que es amor a la sabiduría, es el temor de Dios», estar temblando de pies a cabeza, de esencia a existencia: *temblequera de ser*.

Contra todo esto se levantó nuestro Suárez. Y ha sido preciso detenernos algún tantico en las sentencias tomistas, para que resalten la originalidad y atrevimiento de nuestro filósofo.

Suárez comienza diciendo en el primer texto transcrito que cada cosa real, por el mero hecho de ser real, se individúa por sí misma. Y en el segundo: que ni por virtud divina puede darse una cosa real que no sea perfectamente individual.

Y quien comienza diciendo esto, es que se nota firme en sí, estable y consistente. Nada de extraño tendrá, pues, que las tesis de Suárez sean exactamente las contrarias de santo Tomás en todos aquellos puntos en que el *motivo teológico* de la tesis tomista guiaba las *razones* para hacerles decir, lo más disimuladamente posible, que toda cosa finita es un títere sin cabeza propia.

En Suárez, como vamos a ver en forma de enumeración con redoble y estribillo, todo tiene cabeza propia, aunque unas cosas sean gigantes y otras cabezudos.

Por de pronto todo ser por ser tal es uno con unidad individual; o, como se dice solemnemente en lenguaje escolástico, la unidad trascendental es unidad de individualidad. Para santo Tomás había cosas, como los ángeles o espíritus puros, que llenaban cada uno una especie entera. Suárez sostendrá que en el orden de los espíritus puros hay individuos, y que todo ángel es tan individuo como nosotros. Nada de especies subsistentes. Y la individuación de cada uno de los seres no tiene principio ninguno; el que uno sea individuo le viene de por sí, por sí mismo, de suyo. Y en este punto la individuación no le viene a la forma de la materia y a ésta de la cantidad, sino que materia, forma, cantidad y accidentes cada uno se individúa por sí, de original, propia e incomunicable manera. Y con esto se acabó aquel lindo juego al escondite y aquel otro de morderse la cola: «la materia es principio de individuación para la forma, pero para que lo sea tiene que estar especificada, si no no es real; pero la forma es principio de especificación, mas para que realmente lo sea tiene que estar individuada». Y la pelota pasa de uno a otro y de estotro al primero, pero siempre está o en el aire o en el tejado, nunca en los seres.

Óigase la letanía suareziana, y se notará qué bien nos suena:

¿Por quién se *individúan* materia, forma y accidentes?
—Cada uno por sí mismo.
¿Por quién se *especifican* la materia, la forma y los accidentes?
—Cada uno por sí mismo.
¿Por quién *existe* la esencia, sea materia, forma o accidentes?
—Cada uno por sí mismo.

Ya no tiene que agarrarse desesperadamente materia a forma para especificarse y forma a materia para individuarse; ni esencia a existencia para existir y existencia a esencia para ser de un orden concreto. Entró la paz en casa del ser, y la tranquilidad que da el identificarse cada uno consigo mismo, el existir cada uno por una existencia identificada realmente con él, distinta cuando más con una distinción de razón (*Disputatio metaphys*. XXXI); la materia tiene por sí misma especie propia, aunque imperfecta, pero al fin especie; la forma posee por sí misma individualidad, y más perfecta aún que la de la materia. De manera que, cuanto un ser es más subido, su individualidad y su especie van paralelas y crecen con proporción directa, y no

como en santo Tomás, donde la individuación proviene de abajo, de lo inferior, y de él pasa a lo superior; y la especificación va en dirección inversa, de arriba abajo.

Suárez puede decir con Cervantes: «que cada uno es como Dios le hizo»; y no como santo Tomás, a tenor de cuya sentencia cada uno es como Dios le hizo, pero también como lo individuó la materia; porque, y es consecuencia gravísima, dentro del sistema de Suárez todos los seres creados somos muchísimo más semejantes con Dios que en el sistema tomista. (Y aquí sí que habría que decir: «Dios oiga a Suárez».) Tanto en Dios como en las creaturas se identifican realmente esencia y existencia. Así que, en punto a estructura de ser, son iguales. Que en Dios se identifiquen además racionalmente y que en las creaturas se distingan con distinción de razón, nada toca en punto a identificación real, que es la real, firme y estable.

Según santo Tomás entre el ser de Dios y el de las creaturas rige analogía de atribución: según Suárez, de proporcionalidad. Y bajo estos términos técnicos se esconde una cosa bien sencilla de decir. Es claro que en el lenguaje común y corriente aplicamos a cosas como aire, altura, color, instrumentos, productos farmacéuticos, animales... el predicado de «sano»; y decimos que el aire es sano, que la altura es sana, que el color es sano, que el cepillo de dientes es un instrumento de salud o higiene, que las medicinas son salutíferas, que este animal está sano. Empero, según el rigor, y en realidad de verdad, sólo un animal o ser con vida sensitiva y vegetativa es el sujeto propio e intrínseco de la salud; el aire no es intrínseca y propiamente sano, que no hay manera de hallar tal cualidad entre sus componentes físico-químicos, ni el cepillo de dientes es propiamente sano por lo que de realidad tiene, ni la altura es intrínsecamente y en propiedad sana, sino que a todas estas cosas se les aplica tal apelativo por la *referencia* que dicen al animal que es el propiamente sano. Y así el aire es sano, no porque lo sea de suyo y por manera parecida a como se compone de oxígeno o nitrógeno, sino porque causa, como causa eficiente, salud en ciertos órganos del animal que son los que propiamente pueden estar sanos o enfermos; y el cepillo de dientes es sano, no porque lo sea intrínsecamente, sino porque activa la circulación de la sangre en las encías... Si no hubiera animales en el universo, no tendría sentido alguno decir que el aire es sano, que es sana tal altura, que es sano el

pasear... Por este ejemplo, ya clásico, se ve que toda analogía de atribución incluye una *metáfora*. Aunque gastada y manoseada, e irrecognoscible por tanto, es tan metáfora decir que el *aire* es *sano*, como hablar de las *alas* del *viento*; y tratar al *agua* de *potable*, como hablar del *espejo* de las *aguas*.

Analogía de *atribución* es el equivalente filosófico de *metáfora*. Entre las fotografías, imágenes en talla y caricaturas de una misma persona real, rige también una cierta analogía de atribución, pues fotografía en cuanto tal no tiene sentido sino siendo fotografía de una cierta persona concreta, e imagen o caricatura no puede ser entendida sin conocer aquella persona de quien son caricatura o imagen. Las fotos, imágenes, caricaturas forman un universo especial, centrado en una persona real, e incomprensible sin ella. Y si una cosa pudiera ser en su entidad misma —no sólo periféricamente—, imagen, retrato, vestigio, huella de otro... resultaría entitativamente, en realidad de verdad, inconsistente, por modo de total y no superable inconsistencia.

Pues bien; santo Tomás demostrará en la *Summa Theologica* que, no por metáfora, ni por hipérbole, sino en realidad de verdad y en su realidad misma todas las cosas creadas son o *huellas* o *imágenes* de Dios (*vestigia, imago*); imágenes, las superiores; huellas, las inferiores; «huellas del paso de Dios», «meajas que cayeron de su mesa», como dice hermosa y exactamente san Juan de la Cruz.

La inconsistencia de la creatura no depende primaria y radicalmente de que no se identifiquen en ella esencia y existencia, o de que no se individúe por sí misma; proviene de algo más hondo: de que en rigor nadie es nadie, todos son ni más ni menos huellas o imágenes de Dios, retratos suyos infinitamente imperfectos, unos menos que otros. «Somos seres por analogía de atribución a distancia infinita del único que lo es en realidad de verdad: Dios.»

¡Qué poco segura se notaría el agua si se tuviera en verdad por *espejo*!, y ¡qué quedo soplara el viento si se tuviera en verdad por *lisonja* de las velas!

Pues cuando las creaturas se sienten por un momento creaturas, notan que su ser, que tan sólido les parece en el estado ordinario, casi de pecado entitativo, de real olvido de Dios, se volatiza en metáfora de Dios; y para que los demás mortales

que no tenemos la dicha de notarnos metáforas subsistentes, imágenes de Dios, huellas cuando menos de tan soberana Realidad, no tomemos a poesía lo que no lo es, los metafísicos nos doran la píldora y dicen que somos seres, no en propiedad, sino con *analogía de atribución a distancia infinita del único que lo es en verdad: Dios*. Y eso de analogía de atribución parece que espanta y nos hace temblar menos por nuestra realidad que decirnos: «sois metáforas de Dios».

Pues bien: para Suárez eso de que seamos *metáforas* de Dios, de que nuestro ser real sea en realidad huella, imagen, caricatura de Dios... no pasa de ser una *metáfora*. Somos, cuando más, imágenes de Dios como un retrato es retrato nuestro, no porque en su *realidad* se haya trocado en retrato nuestro, sino porque ha sufrido una superficial transformación, y hace que nos *aparezcamos* en su realidad sin que su *realidad* llegue a ser ella misma retrato nuestro

Y dirá, también en el neutral lenguaje de la ontología, que ser se dice de Dios y creaturas por analogía de *proporcionalidad*. Lo cual, despojado de tecnicismo, significa lo siguiente: es claro que el dos es menor que el dos mil millones de millones, y que el cuatro es menor que el cuatro mil millones de millones; y, con todo, la relación entre dos y dos mil millones de millones, por una parte, y cuatro y cuatro mil millones de millones, por otra, es la relación de *igualdad*: dos se ha a dos mil millones de millones *como* cuatro se ha a cuatro mil millones de millones. De parecida manera: Dios es infinitamente superior y distinto de nosotros las pobres creaturas, si nos comparamos *directamente* con Él, como el dos es casi cantidad despreciable frente a dos mil millones de millones; pero ¿quién nos manda compararnos directamente? Directamente no somos iguales ni mucho menos, pero lo somos *proporcionalmente*. La esencia de Dios se ha a su existencia *como* la esencia de una creatura cualquiera se ha a su existencia, porque en ambos casos rige una *identidad real* entre esencia y existencia. No nos metamos, pues, a comparar directamente esencia de Dios con esencia de creaturas, ni existencia de Dios con existencia de creaturas, que saldríamos mal parados; la *estructura* del ser en bloque, de Dios en cuanto ser y de las creaturas en cuanto seres, es la misa *realmente*. Y Suárez negará redondamente lo que sostenían santo Tomás y Cayetano: que en la definición de ser *finito* haya que poner a Dios, como en

la definición de *retrato* hay que poner sin remedio aquel de quien lo es. Que el ser *finito* sea y tenga que ser *creatura* de Dios, *huella* o *imagen suya*, no es cosa que se pueda demostrar atendiendo a la estructura de *ser en cuanto ser*, pues todo ser se constituye con esa firmeza que da el *tenerse que* identificar esencia y existencia. Ser creatura de Dios es algo extrínseco al ser finito en cuanto finito; que un ser sea finito no se lo notará por examen interno, por espectroscopia de su esencia y existencia —que da dos rayas diferentes en santo Tomás: esencia y existencia—, sino porque consta por otros motivos que Dios es la suprema causa eficiente. Y así como, a pesar de ser cada uno hijo de nuestros padres, nunca llegamos a saberlo en nuestra realidad de verdad, en nuestra sustancia misma —parece más bien nuestro ser mucho más desagradecido que nuestros sentimientos—, de parecida manera somos creaturas de Dios sin que lo sepamos con saber esencial, con conocimiento y sentimiento de nuestro ser mismo. Hay que aportar argumentos sutiles para que lleguemos, tal vez, a convencernos; argumentos que no pueden deshacer esa neutralidad e indiferencia real con que neutro ser se nota frente a Dios. Nuestro ser, nuestra realidad de verdad parece todavía más desagradecida respecto de Dios que lo es nuestra realidad humana respecto de nuestros padres.

Por esto dirá Suárez en la *Disputación metafísica* XXXI (sección XIV, 4) que *per hanc subiectionem* (de la creatura al Creador) *nihil aliud significatur nisi ens creatum talis esse naturae et essentiae cui non repugnat in nihilum redigi, si ex parte causae non desit libertas ad suspendendum influxum quo illi communicat esse*; lo cual en romance quiere decir que la sujeción de toda creatura respecto de su creador significa nada más que «no repugna» a la naturaleza y esencia del ser creado el que vuelva a la nada, por suspensión del influjo que libérrimamente lo mantenía en el ser. Donde es de notar que la sujeción de lo creado al creador se cifra y se compendia en una *simple no repugnancia*, es decir: ausencia de contradicción en ser aniquilado, en volver a la nada; pero, a la manera que el no repugnar que una casa se hunda, no equivale a que mientras esté en pie no se mantenga firme y estable por su misma estructura, de parecido modo, mientras un ser creado existe, existe firme y seguro en su orden, pues tiene identificadas esencia y existencia, identificación que es la raíz de la seguridad de su ser; y la amenaza de no ser no le

viene de dentro por manera positiva, sino solamente extrínseca: porque la causa que le dio libérrimamente el ser suspenda el influjo; y lo puede suspender no porque lo creado le esté dando *intrínseco* motivo en su estructura misma, porque sea un *ser tembleque*, sino solamente porque no repugna quitárselo. Lo cual en definitiva equivale a decir algo muy sencillo: no porque una cosa procede de otra, o no sea *ens a se*, ser de sí, tienen que distinguirse dentro de ella realmente esencia y existencia, distinción real que está poniendo de continuo en *intrínseco peligro* la realidad de dicho ser.

Todo lo cual, y más que pudiéramos decir para recalcar este punto, lo resume clarísimamente Suárez en el texto siguiente:

> Creatura est ens ratione sui esse absolute, quia nimirum per illud est extra nihil et aliquid actualitatis habet; nomen etiam creaturae non ideo est impositum creaturae quia servat illam proportinem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est et non omnino nihil, immo ut infra dicemus prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato quam increato. Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per traslationem metaphoricam, at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, propie et simpliciter est ens [*Disp. metaph.* XXVIII, sect. III, 11];

lo cual, vertido en castellano, dice en sustancia:

> *La creatura es ser absolutamente por razón de su existencia*, porque por ella está fuera de la nada y tiene algo de actualidad; y aún más, el nombre de creatura no se le impuso a la creatura porque tenga o se halle respecto de Dios según proporción o proporcionalidad, sino simplemente porque tiene algo en sí y no es enteramente nada; y aun como diremos más abajo, *podemos pensar que el nombre de ser se le impuso al ser creado antes que al ser increado*. Por fin: toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora y de impropiedad, como cuando se dice metafóricamente que el prado ríe; empero en la analogía del ser no hay metáfora alguna ni impropiedad, porque *la creatura es verdadera, propia y simplemente ser*.

Si esta sentencia no es expresión de la seguridad con que el ser creado se nota existir por virtud de su misma intrínseca constitución, no sé qué otra hallar más exacta y firme en todo el lenguaje ontológico de todos los filósofos.

Es verdad, y Suárez como sincero creyente estaba convencido de ella, que todo ser *finito* tiene que ser *creado* —proposición que no es sin más evidente con evidencia inmediata sino remotísima, pues ni el mayor filósofo griego concluyó jamás de *finitud* a carácter de *creatura*—; pero la creación y el ser creatura no transformaba la constitución del ser, que en todos, creador y creaturas, era realmente *la misma*. El provenir de otro no altera el tipo de ser; la causa *eficiente* no interviene en el orden de las causas *intrínsecas*, constitutivas permanentes de ser. Esta separación e independencia entre causas intrínsecas y eficiente o extrínseca es otra aportación decidida y decisiva de nuestro Suárez, que se perpetuará en la física moderna, galileana y posgalileana.

Si todo ser finito, aun y siendo *creado*, es verdadera, propia y simplemente *ser*, no habrá que dejarlo yermo e inerte; según santo Tomás, la sustancia del alma no es directamente activa, obra mediante las *potencias*,

> [...] realmente distintas de la sustancia;

y las potencias no obran por sí mismas, sino por las *acciones*,

> [...] realmente distintas de las potencias;

y como la acción ya está en segunda potencia distante de la sustancia, de lo firme del ser, la acción es ya por sí y simplemente acción. Pero no alegrarse demasiado; para que las potencias pasen al acto o a la acción no basta el poder intrínseco de la potencia; es preciso un concurso *previo* divino, que las impela a obrar, y naturalmente sustente continuamente la acción. Y para traer *razones* que cohonesten sabiamente el *motivo* hondo, que es no sentirse firmes en sí, presentaban gravemente aquel axioma clásico: «todo lo que se mueve se mueve por virtud de otro», *quidquid movetur, ab alio movetur*, o en forma más exacta: «todo ser en potencia, y con todas las potencias y poderes que tenga, no pasa al acto sino por virtud de otro ser que esté ya en acto».

Suárez, con una lealtad y valentía que en otros tiempos —en los nuestros, por ejemplo— le hubiese costado cara, pone en duda tan sacrosanto principio y dice, como transcribimos al comienzo de este párrafo:

> El principio de que «todo lo que se mueve se mueve por otro» no está aún suficientemente demostrado en todo género de movimiento o acción; porque hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas por un acto virtual y pasarse a acto formal, como se puede ver en la voluntad.

Y lo afirma caiga quien caiga; y una de las cosas que caen es nada menos que la validez de la prueba de la existencia de Dios que en el movimiento, y en tal principio, se funda; y lo dice sin rodeos ni atenuantes, y menos aún con disimulos apologéticos: *hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demostrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialenm, nedum ad demostrandam primam et increatam substantiam*, que «de este medio —a saber el principio dicho—, tomado en sí exactamente resulta de muchas maneras ineficaz para demostrar que se dé en la naturaleza una sustancia inmaterial, no digamos que es mucho menos eficaz para demostrar que se dé una sustancia primera e increada» (*Disp. met*. XXIX, sect. I, 7). Y lo mismo había dicho Cayetano, comentando el artículo famoso de santo Tomás sobre las pruebas de la existencia de Dios (*Summa Theol*. pars. I, q II, art. 3). ¡Y que ahora nos lo quieran hacer tragar como axioma evidente! ¿Habrán pensado que crece la tontería de los filósofos a partir del Renacimiento?

Pues bien: esta espontaneidad *intrínseca* en virtud de la cual ciertas *potencias* son en verdad, y no de mentirijillas, *poderes*, pertenece a la esencia de ciertos seres sin distinción real alguna, cual actividad identificada con ellos, y que pueden tener en dos *estados*: uno de acto virtual y otro de acto formal, pasando espontáneamente de uno a otro estado. A esto se llama con derecho *espontaneidad*, y por este motivo Suárez podrá hablar con pleno sentido de libertad de la voluntad, y reducir el concurso divino de *previo* a *simultáneo*, pues no hace falta un empujón inicial cuando la misma potencia tiene poder para pasarse de acto virtual a acto formal, de poder obrar a obrar de hecho.

Y una vez más: encontramos que estas discusiones, al parecer puramente teóricas, están guiadas por *motivos hondísimos*. En un caso, la sensación de inseguridad en la constitución misma del ser; en el otro, la sensación contraria de ser *verdadera, propia y simplemente ser*. Y esta nueva sensación es el hilo de oro que engarza sutil y hermosamente toda la filosofía de nuestro gran Suárez.

Este proceso que podría denominarse de *solidificación* del ser, de cada ser en sí y para sí, se nota en todas las tesis de la filosofía suareziana. Según santo Tomás, el del «temor y temblor de Dios en las entrañas de todo ser», la materia primera no es intrínsecamente extensa, tiene que ser extendida en acto por la cantidad. Según Suárez, la materia primera posee una *cantidad sustancial* que no le proviene de la cantidad; de ésta le vendrá cuando más esa propiedad que llamamos *impenetrabilidad*. La extensión es de esencia de la materia. No otra cosa *repetirá* Descartes.

Suárez no llegará, ciertamente, a identificar con el alma las potencias, ni en especial identificar con el alma intelectiva la facultad de entender, como sostendrá Descartes; pero dará un paso decisivo respecto de santo Tomás. Para este santo medieval, se distinguían realmente sustancia intelectiva del alma, entendimiento, especie impresa y especie expresa o verbo mental —y aún no consta de seguro que especie expresa y verbo mental no se distinguieran también realmente entre sí. Para Suárez especie impresa, expresa y verbo mental quedan refundidos en una sola realidad; y así dirá *intellectum actu cognoscere per verbum, conceptum seu actum in facto esse* (*Disp. met.* VIII, sect. IV, C). Lo cual, despojado de tecnicismos, viene a decir lo siguiente: según santo Tomás, la sustancia del alma no puede entender directa e inmediatamente, tiene que servirse para ello de dos potencias intelectivas coordinadas: del *entendimiento agente* o activo y del *entendimiento paciente* o pasivo, cuyas funciones son, respectivamente, la del entendimiento agente elevar al orden inteligible o inmaterial las especies que al entendimiento ofrecen, mediante la imaginación, los sentidos; como si dijésemos, la función del entendimiento agente consiste en elevar al nivel de la espiritualidad lo sensible; pero esta función intelectual no es propiamente el acto de conocer ni el conocimiento. De ella surge, como efecto propio, una imagen intelectual del objeto, espiritual ya, que es como una cierta cualidad: el objeto transcrito en espiritual, traducido en inmaterial, imagen que se denomina *especie impresa*; y con esto han terminado las faenas del entendimiento agente, del activo y productor. Notémoslo bien: la actividad productora inmanente queda confiada, según santo Tomás, en la fase *inicial* del conocimiento intelectivo, preliminar al conocimiento mismo. Tal especie impresa o

imagen espiritual del objeto es recibida en el entendimiento *paciente* o *pasivo* y esta recepción de una forma, este ser moldeado e informado por ella es un cierto conocer, pasivo, inmediato; de él surge como una reacción del mismo entendimiento por el que se dice para sí, expresa vitalmente lo que se le dio en forma de especie impresa, y esta expresión interiorizante de la imagen espiritual del objeto es la especie expresa o verbo mental. En total y sumando: dos entendimientos realmente distintos, dos acciones realmente distintas, dos efectos realmente distintos, y todo ello, ciertamente, en plan complementario. Es claro que esta cantidad de cosas realmente distintas, para explicar ese fenómeno del conocer que tan simple se nos presenta, tenía muchos inconvenientes, y *primero*: que nadie nota semejante tinglado de entendimientos como realmente distintos; ni, al entender, se da cuenta uno de que funcionen dos especies, sino que todo pasa con esa sentida sencillez y trasparencia que es propia del dominio intelectual. *Segundo*: cuanto más cosas complementarias son menester para obtener una, tanto más compuesta resulta y, por tanto, tanto más inconsistente. La inconsistencia interna del acto de conocer puede medirse exactamente por el número de cosas que son menester para que se realice.

Suárez rompe por lo sano: no hay más que un sólo entendimiento que es eminentemente agente y pasible; y el acto de conocer, en su simplicidad, es eminentemente especie impresa y expresa y verbo mental. Y más aún: el entendimiento pasa del estado de acto virtual (de poder entender) al estado de acto formal (al acto de entender); por sí mismo, sin ese empujón interno que en santo Tomás tenían que darle los sentidos, elevados por el entendimiento agente a la función de proporcionar al entendimiento, tabla rasa, el contenido de sus actos, la especificación de sus actividades.

Verbo, concepto o *acto*, todo es uno en Suárez. Y, como uno, se tiene mejor en sí y más firmemente que aquel entramado de entendimientos y especies que hallamos en santo Tomás. Pero si miramos el tapiz por el reverso, se descubrirá sin más que las *razones* por las que se demuestra o intenta demostrar que la cosa es tan compuesta y contingente, están guiadas por un *motivo básico*: la *temblequera* que todo ser finito padece en santo Tomás, temblequera que cuartea todo ser finito y hace que se multipliquen en él peligrosamente las grietas y las distinciones

interiores, que cuanto más flacos seamos tanto más resaltará el poder de Dios en conservar en el ser lo que se cae y derrumba por dentro.

Por el contrario: en Suárez van soldándose en unidad tantas direcciones porque el ser creado se siente más firme en sí, existente por sí, individual por sí mismo. Y este *motivo*, esta sensación de radical seguridad y firmeza, guía infalible y discretamente las *razones* de nuestro Suárez.

Y termino este punto con un detalle significativo en grado sumo. Si comparamos las definiciones que de concepto formal y objetivo dan Suárez y Cayetano, notaremos inmediatamente que en Cayetano, el tomista por antonomasia —quiero decir el tomista de genio, no el sistematizador, que lo es Juan de santo Tomás—, el concepto formal no está definido como acción de un individuo concreto, del que entiende, sino como *idolum quoddam* (*De Ente et Essentia*, quaest. I), como idolillo o imagen que del objeto en sí saca para sí el entendimiento, mientras que en Suárez el concepto formal es acto de un individuo, algo singular, *actus, res singularis et individua* (*Disp. met.*; disp. II, sect. I, 1). Y comparando sutilmente las dos definiciones de términos idénticos, se nota que lo que Cayetano llama concepto formal llama Suárez concepto objetivo, no existiendo en Cayetano el equivalente al concepto formal de Suárez; lo cual, con venia del lector técnico, equivale a afirmar que el aspecto de acto individual y singular, que caracteriza en Suárez al concepto formal, no tenía por qué entrar en santo Tomás y Cayetano, que no reconocían derecho metafísico alguno al individuo en cuanto individuo, y menos aún a la individualidad intelectual, que era algo proveniente de la materia y de la cantidad. Por esto santo Tomás está lejísimos del «Yo pienso» cartesiano, de conceder derechos metafísicos al Yo, al individuo, porque, como hemos dicho ya repetidas veces, la individualidad proviene de la materia y cae fuera de la esencia y, por tanto, la individualidad es en el hombre y en el alma humana un atentado contra su espiritualidad, pues tiene que venirle de la materia, de lo no espiritual. En cambio: según nuestro Suárez, ser individuo pertenece y entra con plenos derechos en el orden del ser, ni se opone a la espiritualidad de alma humana, sino que hace más bien que sea real y firme en su ser. Por esto en una de sus *Disputaciones metafísicas* más célebres, la segunda, demostrará que el entendimiento forma un concepto formal y otro objetivo de ser; y como el concepto formal es algo individual, un acto singular de un individuo, y como, por otra parte, la individualidad es constitutiva de cada ser, resultará que esta parte de la disputación suareziana equivale a demostrar que «Yo pienso en ser» tiene derechos estrictamente ontológicos. Poco tuvo, pues, que inventar en este punto Descartes, tan instruido en el sistema jesuítico de filosofía, basado en aquellos tiempos en las *Disputaciones* de nuestro Suárez.

Nos falta, para dar por terminado este punto que con el movimiento ha engendrado una línea ya demasiado larga, demostrar que Suárez emplea nada más el concepto de *individuo*, habiendo superado ya el de *singular*, sin llegar, con todo, al de *persona*.

Claro que, aunque ignore muchas cosas, no se me pasa por alto que, inclusive en santo Tomás, desarrollando una definición clásica de Boecio, se empleó la palabra de *persona*; pero el concepto de persona tanto en santo Tomás como en Suárez se basa fundamentalmente en los conceptos de *singular* y de *individuo*.

En efecto: *persona* se definía diciendo que era *rationalis naturae individua substantia*, «una sustancia individual de naturaleza racional», es decir: un singular o individuo cuya naturaleza o especie sea la racional, porque la racionalidad eleva la simple singularidad o individualidad al orden de la personalidad. La escolástica medieval y renacentista estudió, espoleada por el dogma de la Encarnación, la distinción entre individuo y persona, el constitutivo propio de la personalidad sobre la individualidad.

El misterio de la Encarnación o la unión entre una Persona divina, la segunda de la Santísima Trinidad, y el individuo humano Jesús, hijo de María y de José, «el hijo del hombre», como el mismo Jesucristo se apellidaba, planteaba un problema filosóficamente nuevo y desconcertante. Todo individuo, por ser tal, posee una *unidad* interior —provenga o no de la materia o de por sí mismo—, y una *distinción* o separación de los demás, de todos los demás seres, es decir: una *independencia real* frente a todos. Si la unión entre la persona divina del Verbo y el individuo humano Jesús había de ser real y no puramente ficticia y aparencial —como no faltaron pensadores que en los primeros siglos lo sostuvieran—, era preciso que el individuo Jesús

conservara su naturaleza *individual*, porque cosas no individuales no las hay ni en este ni en ningún mundo; guardara además su *naturaleza humana*, pues de otro modo no quedara redimida la naturaleza humana y como sanada en sí misma por médico que, como dice la Escritura, «conocía en sí la enfermedad que padecíamos todos»; ¿cómo, pues, teniendo que guardar Jesús la naturaleza humana y la individualidad podía verificarse una unión *real*, en realidad de verdad, es decir: en el ser mismo, de manera que resultara el individuo Jesús de Nazaret real y verdaderamente, en ser, *persona divina*?

No es éste lugar para pasearnos deliciosamente por las explicaciones racionales, más o menos verosímiles, que ya los santos padres dieron de este misterio para consolar a la inteligencia de la renuncia capital que tenía que hacer en obsequio a la fe.

Recuerdo nada más dos sentencias que vienen a propósito. Según los tomistas lo que constituye a la persona, además de la base individual y racional, es la *existencia*, realmente distinta de la esencia. La existencia encierra perfectamente al individuo en sí mismo y lo hace distinto e independiente de los demás, de modo que, mientras conserve su existencia, repugnará metafísicamente su unión con otro ser cualquiera, divino o humano. Al unirse, pues, el individuo humano, Jesús de Nazaret, con la persona divina del Verbo no perdió su individualidad ni cambió la naturaleza o especie humana; solamente perdió la *existencia*, y comenzó a existir con la existencia del Verbo, a existir con existencia divina, a ser real con la realidad de Dios en persona.

Pero, al sostener Suárez que en todo ser, creado o increado, no se distinguen *realmente* esencia de existencia, la personalidad no podía constituirse por la existencia, pues no es posible separar o perder lo que *realmente* es idéntico con uno. Lo que la persona añade sobre el individuo, dirá Suárez, y procurará demostrarlo, es un *modo sustancial*. Hago gracia al lector de la explicación técnica de qué es eso de *modo sustancial*, y se la escamoteo en unas *metáforas*. Si tomo un hilo, puedo darle, sin cambiar en nada su composición real o el número de sus moléculas, mil formas: de recta, de curva arbitraria, según lo retuerza más o menos —transformaciones topológicas las llaman los técnicos, con ciertas condiciones que no voy a lucir aquí. Cada una de esas curvas o líneas que doy al mismo hilo, inmutable o constante en su *cantidad de ser*, es balance de su realidad, es solamente un *modo*, una *modalización*, fenómeno que, en rigor y pesado en ser, nada añade ni quita; bien al revés de otros fenómenos que alteran el ser del hilo, por ejemplo: si se lo rompe, si se sueldan varios trozos en uno, si se le cambia la contextura química por acciones de reactivos, etc. *Modo* es, pues, un cambio real que deja invariante el ser, una transformación o conformación nueva que no altera con nada nuevo la realidad de lo real. Y así como hay movimientos en física que no alteran ninguna propiedad —como el movimiento rectilíneo y uniforme— y que, por no alterarlas, no necesitan causas, de parecida manera la escolástica posterior a santo Tomás, sobre todo la renacentista, fue clasificando en la categoría de *modo* muchas cosas y transformaciones que santo Tomás y la escuela tomista primitiva contaban por transformaciones reales.

Según Suárez, lo que ser persona añade sobre ser individuo de naturaleza racional es un *modo*, una especial transformación por la que en nada se altera la cantidad de ser, su naturaleza, su individualidad, siendo solamente su efecto propio el dejar la cosa con forma cerrada, como si dijésemos que, al dar forma de *curva cerrada* a un hilo que puede tenerla de *recta* sin cambio alguno de longitud, tal forma cerrada o modo geométrico equivaldría metafóricamente a la forma o configuración que da el modo sustancial de la subsistencia o personalidad a un individuo. Así que la personalidad no añade nada real nuevo, ni cambia la especie ni altera la individualidad; solamente le da *forma cerrada*. Cuando, pues, el Verbo unió consigo la naturaleza humana individual del hijo de María y José, no cambió ni en un ápice la especie humana ni la individualidad; solamente le quitó o impidió que se formara ese estado de cerrazón perfecta que da a la naturaleza individual el modo sustancia que se llama personalidad. Y tal *modo-cerradura* se forma por *necesidad natural* en todo individuo, a la manera como si dejamos sobre una superficie lisa una pequeña cantidad de agua toma necesariamente por ley física la forma de gota —la forma esférica, forma, al parecer la mejor cerrada sobre sí y en sí; mientras que si a la *misma cantidad* de agua la ponemos sobre una superficie de agua mayor perderá esa forma cerrada, y quedará comunicante por toda su superficie con el bloque líquido. Y todo, sin pérdida alguna de la cantidad de agua, sin cambio alguno en su constitución físico-química. De parecida manera: cuando a una naturaleza individual

se la deja que termine su desarrollo, se da a sí misma una cerradura ontológica que se llama *modo sustancial de subsistencia.*

Pero, como en todas las anteriores sentencias sobre los demás asuntos metafísicos, las *razones* y su elección están guiadas por el mismo *motivo*. En efecto: quien sienta no llegarle al cuerpo del ser la camisa de la existencia, tendrá que sostener que la personalidad no se forma *naturalmente*, como necesario completamiento y cerradura de ninguna naturaleza, por sublime que sea, mientras sea creada, porque en este caso fuera *consistente* en sí misma; el remedio para que tal desacato al Absolutismo divino no acontezca ni *en pensamiento* será defender que el constitutivo de la personalidad consiste y se cifra en una cosa que sólo Dios tenga que dar. Tal es la existencia; porque, y es sentencia característicamente tomista, que las causas finitas pueden dar, cuando más, la naturaleza y la individualidad; mas nunca, jamás, la existencia, la realidad del orden del ser. Esto es don y efecto peculiarísimo de Dios. Suárez, al sostener que en todo ser se identifican esencia y existencia, tuvo, consecuentemente, que admitir, que la causa que dé la naturaleza da la realidad de la misma, o sea: su existencia. Pero sostuvo otra cosa más fuerte aún: la subsistencia y la personalidad se forman *naturalmente* dentro de cada ser individual. Lo cual viene una vez más a repetir lo ya tantas veces dicho: que el ser en Suárez es más consistente que en santo Tomás. En Suárez cada ser se individúa por sí mismo, existe por sí mismo (aunque no *de* sí mismo), se cierra por sí mismo sobre sí mismo; se hace *supuesto* o *persona*. En cambio: según la opinión que hace consistir la subsistencia o personalidad en la existencia, cada ser no se cierra por sí mismo y sobre sí mismo; lo cierra o lo deja abierto Dios, que es el único agente de la existencia.

La afirmación constantemente repetida y reforzada pesadamente en lo anteriormente declarado queda confirmada una vez más: porque Suárez, haciendo de altavoz ontológico de la sensación del hombre del Renacimiento, se sentía en su ser y en su realidad de verdad bien firme en sí, consistente y seguro, este *motivo*, que está más allá de toda tesis filosófica, determinó con mano segura la elección o invención de las *razones* acerca de la constitución del ser finito, que tan poco *creado* se sentía ya.

Volviendo, pues, al principio de este paréntesis ideológico, es claro que Suárez introduce, o cuando menos refuerza con el peso de sus razones —que aquí y en otros puntos no vamos a discutir la absoluta originalidad de Suárez—, el concepto de personalidad como *remate y remache de la individualidad*. Y no es preciso decir que en santo Tomás la personalidad todavía cierra menos la individualidad y su naturaleza.

Si ahora damos una mirada a la metáfora que nos sirvió de guía para declarar en qué consiste el individuo en contraposición con el *singular*, se recordará que el individuo se asemeja a un aparato radio*rreceptor*, que es capaz de hacer hablar por un instrumento *finito*, delimitado y confinado en espacio y tiempo, a todo el Universo. Un aparato radiorreceptor consiste, para nuestro intento, en dos funciones coordinadas: una de *recepción* de las ondas electromagnéticas difundidas de suyo por todo el Universo, recepción de un fenómeno *universal*; y otro de *emisión* en forma de sonido, de fenómeno *local* que, cuando más, llega a los términos de la atmósfera terrestre. *Recepción de lo universal, emisión en infinito*. Así está por dentro constituido un *individuo* que puede llegar a ser *persona*. Por el *entendimiento* entra el hombre en comunicación con lo universal de lo universal que son las *ideas*, seres cósmicos en grado superlativo, independientes de tiempo y espacio; pero por su individualidad humana transforma tal fenómeno universal en *voz*, en proposiciones dichas en *lenguaje*, expresadas en *voz humana* o con *signos materiales*, expresión y lenguaje que, si por el contenido, pretenden recordarnos aún su grandeza universal, su alta alcurnia, por el vestido material que sin remedio *tenemos que* darle los hombres, se parecen al sonido sensible que no pasa de nuestra atmósfera, bien pocos kilómetros hacia el Cielo.

Según Suárez, siguiendo en este punto a toda la escolástica, el entendimiento no posee ideas innatas ni categorías —como se dirá más adelante—; saca sus ideas del mundo sensible; *recibe*, no crea ni inventa, su contenido ideal, su valor de verdad; y lo devuelve al mundo en forma de proposiciones filosóficas, caducas por su envoltura material. El entendimiento *recibe* las ideas —función universal—; las devuelve en *palabras*, en un fenómeno humano, restringido a espacio y tiempo, porque el altavoz es un *individuo*.

El entendimiento de un *individuo* —y *a fortiori* el de un singular—, es un aparato *radiorreceptor*, *ideorreceptor*, y a la vez *altavoz*, ideoexpresor en *palabras*, en signos materiales.

«Dad al César lo que es del César»; a Suárez hemos dado lo que creemos es suyo y bien suyo: el haber impuesto en la filosofía occidental, que de él procede y hasta Kant llega, el tipo de pensar *individual*, preludiando el *Yo pienso* cartesiano, preludio al que seguirá la *fuga*, la repetición de un *mismo* tema: el del *Yo*, el de la individualidad y consistencia ejemplar del individuo, en las diversas sinfonías ideológicas que han compuesto, como variaciones del tema suareziano, Descartes, Spinoza, Leibniz.

Y si quisiéramos, poniéndonos en plan del bellaco romano que triunfó del doctor griego, dar en un *gesto* simbólico la concepción suareziana, haríamos el del *puño*: la más cerrada y consistente figura que con la mano podemos formar. Y el puñetazo que el *individualismo* asestó a la filosofía medieval fue tan contundente que ni «en tiempo de su vida lo vio vengado» ni lo han podido vengar sus herederos oficiales en los siglos posteriores. Y aún hoy en día, en que Kant inventó —por sugerencias de un nuevo tipo de vida y de ser que está gestándose en las entrañas del hombre occidental— el de *persona* estrictamente tal, continúa tal puñetazo sin vengar. Y tal vez habría que desear que los herederos oficiales de lo que no se hereda, que es la vida intelectual de los muertos, siguiesen el consejo del bellaco romano:

> «[...] dejóse de amenazar do no se lo precian nada»,
> que es consejo del sentido común.

Todo tipo nuevo de vida mental tiene que imponerse en el alma del hombre asesinando, con mayores o menores remilgos y remordimientos, el tipo de vida anterior.

Mientras duró con vida *natural* —no en invernaderos o en museos de antigüedades ideológicas, con naftalinas jurídicas—, la filosofía de los filósofos que se sentían *singulares* y cuyo ser estaba atacado de esa enfermedad divina que se llama *temblequera de ser*, no se notó cual pecado el serlo ni como defecto padecer esa dolencia ontológica. Podía decirse de ellos, como del Cid Campeador,

> [...] en buena hora fuiste nacido,

porque por buenas nuevas y mejores albricias se tenía ser nada menos que *creatura de Dios y uno de tantos* de los redimidos por el Hijo de Dios.

Empero cuando la vida, con el correr de los siglos —que sin culpa de nadie corren—, inventó para vivirse otro tipo de vida interior, el de *individuo* que por sí se individúa, que por sí existe, que por sí se cierra en persona, sintió al comienzo de tal novedad vital que estaba cometiendo un sutil e irremediable asesinato del tipo de vida anterior, del de *singular*; y lo notaron todos: filósofos sinceros, con sinceridad vital —que nada tiene que ver con la sinceridad moral—, y los no filósofos, cual los grandes literatos; y, por esto, es frase perteneciente, en rigor, a esta nueva época vital aquella de Calderón.

> [...] el delito mayor
> del hombre es haber nacido;

que estar naciéndose individuo, firme en sí —existente por sí, individuo por sí, subsistente por sí—, era delito de *lesa vida medieval*. Y entre «todos la mataron», como dice el refrán, *entre todos* —católicos y protestantes, filósofos, teólogos y literatos— mas «ella sola se murió», que morirse una vida sólo puede hacerlo ella por sí. Y uno de los que la mataron con todos los honores fue nuestro Suárez. Pero no tenga remordimientos, ni él ni ninguno de nuestros grandes filósofos y teólogos: que «ella misma se murió».

Mas como dice la filosofía tradicional: «que de la corrupción de uno surge la generación de otro», de la muerte, natural en el fondo, de la filosofía medieval, surgió la filosofía de la *individualidad*, la filosofía del *Renacimiento*.

Y dejó de valer aquella maravillosamente dicha sentencia de nuestro Lope de Vega:

> Que quien dijo Yo por ley,
> justa del Cielo y del suelo
> es sólo Dios en el Cielo,
> y en el suelo sólo el Rey.
> [*El mejor alcalde, el rey*.]

Se acabó eso de que sólo Dios y Cristo puedan llamarse *Yo*, en propiedad y rigor, porque sólo Dios «existe por esencia», y únicamente Cristo, entre todas las creaturas, existe con existencia divina. Todos y cada uno de los hombres somos ya *Yo*: algo original, único, irreproducible, único ejemplar de una no menos única edición del Universo entero.

En la época medieval...

[...] el miedo
le dirá que sólo puedo
llamarme *Yo* en esta parte
[Lope de Vega, ob. cit.],

el miedo que en las carnes del ser llevaban todas las cosas les decía que, en el orden del Ser, sólo Dios podía llamarse *Yo*. El *Ego sum* del Antiguo Testamento.

Ahora con el Renacimiento, el hombre se renació un poco más valiente y seguro en sí de sí, y cada uno se atreverá ya a llamarse *yo*, y a hacer intervenir con derechos propios esta su individualidad en el Universo. Y lo que antiguamente pasó por ser definición de Dios, «Yo soy el que es», llegará a ser ahora frase de afirmación individual en un humilde hidalgo de La Mancha: «Yo sé quién soy»; y aún dirá por boca de un labradorzuelo una magnificente y señorial sentencia que no inventó ninguno de los *Reyes*, y eso que decir Yo, *por ley*...

[...] justa del Cielo y del suelo
es sólo Dios en el Cielo
y en el suelo sólo el Rey.

El Dios del Cielo se llamó a sí mismo *Yo*; no lo hicieron los Reyes, creyéndose los muy infelices que llamarse *Yo* no era título suficientemente grande para su pretendida y pretenciosa grandeza; lo tomó en su boca, y no en vano, nuestro Sancho Panza y lo esculpió como centro de aquella sentencia que bien pudieron envidiar los subjetivistas de todos los tiempos:

Muerto yo, muerto todo.

I. 5

SENTIDO «PERSONALISTA» DE LA FILOSOFÍA MODERNA

I. «¡*Deber*! ¡Nombre grandioso y sublime, que nada de arbitrariedad ni adulación encierras en ti! Exiges sumisión y no amenazas, a fin de mover a la Voluntad, con nada que espante y despierte repugnancia en la naturaleza. Presenta tan sólo una Ley a la que de por sí abre sus puertas el Ánimo. Ley que se hace respetar, aunque no siempre cumplir, por la voluntad. Ante Ella enmudecen las inclinaciones, que trabajan cuando más a hurtadillas de Ella. ¿Cuál origen será digno de ti? ¿De qué raíz brota la condición absoluta de aquel Valor que sólo el hombre puede darse a sí mismo? Ha de ser cuando menos algo que eleve al Hombre, natural miembro del mundo sensible, sobre sí mismo, y lo incardine a un orden tal de cosas que sólo el Entendimiento lo pueda pensar, y que tenga debajo de sí el mundo entero de los sentidos y con él esa realidad del Hombre, empíricamente determinable en el tiempo y, a la vez, el todo de todos los fines. Todo que únicamente es moral si se ajusta a tales leyes prácticas absolutas. Tal y no otra cosa es la *personalidad*: libertad e independencia frente al mecanismo de la naturaleza íntegra, a la vez que, considerada como poder de ser tal —de la persona—, se someta en cuanto perteneciente al mundo sensible a su propia *personalidad* en cuanto perteneciente al mundo inteligible, mediante leyes propias, prácticas y puras, dadas por su misma Razón. Por esto no es de admirar que el hombre, pertenencia de dos mundos tales, tenga que mirar ese su ser con respeto por consideración a este su segundo y supremo destino, y a sus leyes con la reverencia más subida» (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 3 Haupt?).

II. «Persona es el Sujeto cuanto, en sus actos trascendentes, hace de portador de los valores morales» (Hartmann, *Ethik*, p. 206, edic. 1926).

III. «El deber ser ideal es... Necesidad subsistente» (Hartmann, *ibíd.*, p. 199).

IV. «Mundo no es posible sino como Mundo de una Persona» (Hartmann-Schelerm, ob. cit., pp. 23 ss.).

V. «Primero fue la P a l a b r a...»
«Primero fue el S e n t i d o...»
«Primero fue la F u e r z a...»
«Primero fue la A c c i ó n.»
[Goethe, *Faust*; primera parte.]

VI. «La última conclusión de la Sabiduría es que la Libertad, como la Vida, sólo la merece quien sabe conquistársela todos los días» (Goethe, *Faust*; segunda parte, quinto acto).

El *sentido* personalista de la filosofía moderna se resume simbólicamente en el gesto del bellaco romano que terminó victoriosamente su disputa con el doctor griego: *el puño*.

No en vano pasan los siglos; y el gesto del bellaco romano ascenderá en dignidad, y constituirá nada menos que la persona del Doctor *Faust*, del Doctor *Puño*, que esto significa *Faust* en alemán.

Comienza el Doctor Faust por dudar unos momentos —casi una parte entera de su vida, la primera parte de la *Tragedia*—, entre *Palabra, Sentido, Fuerza y Acción*. ¿Cuál de ellas dirigirá su vida? ¿La Palabra (*Wort*)? —«No, que me es imposible apreciarla en tanto». Ni la Teo-*logía* —o la palabra de Dios o acerca de Dios—, ni la filosofía —la palabra de los aspirantes a sabios—, ni el derecho ni la medicina satisfacen a quien por dentro, aunque se llame Faustus, se nota Doctor Faust, Doctor Puño; ni tan sólo el *sentido*, que es como la *traducción* de la palabra para que la entienda el Espíritu, puede aplacar aquel hambre de saber que con tan «ardoroso empeño» lo llevó a él y a sus discípulos «años tras años, sin interrupción de acá para allá, por las narices».

O, ¿es que no será lo primero la *Fuerza*?, ¿la que debe saber «cómo está hecho el Mundo en sus entrañas», la que es «principio de eficiencia, semilla de simientes»? Que ni la Palabra, ni el *Logos*, ni el Sentido espiritual de la palabra «son capaces de hacer el Todo y de crearlo». Empero la Fuerza, como secretamente un *cierto algo* se lo avisaba a Faust, al *Doctor Puño*, al *Doctor*, no es término de nada; cuando más termina con todo, si en fuerza bruta se queda.

Y el Espíritu inspira al Doctor Puño la síntesis: «Lo primero y primario es la Acción».

Im Anfang war die Tat.

Porque la Acción ya no es fuerza bruta y en bruto; es fuerza *considerada, doctorada* ya y bien enseñada en lo que debe hacer. Y lo que específica y propiamente tiene que hacer una *Acción* son *hazañas*. Y el alemán pasa por ley de genealogía verbal de *Tat* a *Tathandlung*.

Acción es Puño doctorado.

Y eso mismo es Kant, y eso mismo son todos los grandes filósofos alemanes del siglo XIX y del XX, como Scheler y Hartmann.

El plan original de la *Persona* en cuanto tal consiste en una voluntad; es un puño racional, que se doctora en construir un nuevo Mundo a base de valores, cada uno de los cuales y todos en conjunto satisfagan aquella condición kantiana: «obra de manera que la máxima de tu Voluntad pueda valer en todo tiempo como Principio de Ley para ti y a la vez para el Universo».

Handle so dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten koenne (*Kritik d. prak. Vern.*; Libro I, p. 7).

¡Convertir los actos de nuestra Voluntad nada menos que en principios de *universal* legislación! ¡Los actos individuales de un ente confinado en tiempo y espacio, en *valores* universales!

Las ganas de inventar una nueva manera de mandar en todo el universo se le debieron azuzar a Kant muy particularmente después de la *Crítica de la Razón pura*. Descubrió, en efecto y con una cierta nostalgia y no bien disimulado desengaño, que la Razón, a pesar de sus pretensiones absolutamente universales, tenía que restringirse y encogerse para obrar como entendimiento (*Verstand*), y éste a servirse y adaptarse a las formas *a priori* de la sensibilidad, al espacio y al tiempo, para que sus juicios, las obras de las manos intelectuales, tuvieran valor objetivo, es decir, mandaran en los objetos. Y aun así tal dominio no pasaba más allá de los límites de la experiencia.

Si en sus tiempos se hubiera conocido la radio, pudiera muy bien haber dicho Kant que el entendimiento funcionaba nada más como aparato *radiorreceptor*, que es capaz de recibir lo que *le den* los sentidos, hacer que todo ello se proyecte en esas pantallas del Espacio y Tiempo, que todo ello se proyecte una vez más en las formas *a priori* del entendimiento en que las cosas descubrirán lo que de universal y necesario tengan, y entonces podrá el Entendimiento, después de haber cuidadosamente mostrado y cerciorándose del valor descubriente de sus formas interiores, del valor de sus válvulas o tubos sensibles a tales ondas universales, formular «El Sistema de los principios fundamentales del Entendimiento puro». Empero todos ellos, por muy abstractos y sublimes que parezcan, están confinados al dominio de lo sensible.

Y es que, entre otros motivos de este confinamiento de la actividad válida del Entendimiento a los límites de la sensibilidad, Kant se ha propuesto, sin darse cuenta naturalmente, captar las cosas con las manos, agarrar lo real; y, como es perfectamente previsible, lo más sutil se le escapa, lo más sutil y no menos real que lo captable y empuñable —que aquí se burla de la mano el agua cuando se pretende poseerla avaramente con esa «avaricia que rompe el saco».

El *Señor*, en el Prólogo de la Primera parte del *Fausto*, da a los «genuinos hijos de Dios», a los espíritus puros, el consejo, bien alemán, de

> [...] fijar con durables pensamientos
> lo que en oscilantes apariencias flota.
>
> *Und was in schwankender Erscheinung schwebt*
> *Befestiget mit dauerden Gedanken.*

Y resulta que los *catorce dedos* de que dispone el Pensamiento para captar lo real y fijarlo en pensamientos —las *dos* formas *a priori* de la sensibilidad y las *doce* del Entendimiento—, son canastilla que deja escaparse el agua de ciertas cosas reales, más sutiles y menos cristalizadas y congeladas que otras, captables no tanto por reales cuanto por burdas, rígidas, amorfas y cuantitativas.

Los términos que aquí emplea Goethe: apariencia (*Erscheinung*) y Pensamiento bien pensado (*Gedanken*) son también términos de estricta filosofía kantiana. Y es que el plan de «captar

con el Pensamiento», de «fijar las cosas con conceptos», de «no creer se entiende algo si, mientras se lo mira, no se le echa la mano» es el único que puede proponerse un Doctor que se llama *Faust*, no en la significación del nombre latino, *Fausto*, sino en la del alemán: *Puño*.

A últimos del siglo pasado, si no recuerdo mal, otro alemán genial, Heinrich Hertz, se ocupaba en darle vueltas calculatorias a un sistema de ecuaciones diferenciales que un inglés, Maxwell, había establecido para explicar los fenómenos eléctricos. Las ecuaciones diferenciales quedan perfectamente resueltas si las soluciones valen para un dominio o contorno tan pequeño como queramos alrededor de un punto, de un valor de las variables independientes. Lo cual en términos comunes y corrientes quiere decir: aunque el mundo se redujera a las dimensiones de una cabeza de alfiler, las ecuaciones diferenciales continuarían válidas. Claro es, pues, que tales soluciones no abrigan grandes aspiraciones de dominio; son verdaderamente Juan sin Tierra. Pero el demonio interior que Hertz llevaba por dentro guió sus cálculos de manera que, de entre las innumerables consecuencias teóricas y perfectamente justificadas, fue a dar en una ecuación que técnicamente se llama «ecuación de ondas», en que se formula la necesidad de que el sistema de ecuaciones iniciales exija, como real, la existencia de un fenómeno ondulatorio que se propague con la velocidad de la luz. Y Hertz, una vez encontrada tal necesidad, se dio a buscar su realidad y halló efectivamente lo que de él ha recibido el nombre: «ondas hertzianas».

Pues bien: Kant estudió ese sistema de ecuaciones ideológicas que son las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento y vio que no servían para fenómeno *cósmico*, para hacer que el hombre diese cuenta de sí a todo el universo y el universo a su vez se diese cuenta de que, entre las cosas, había una de tan alta dignidad que en las fronteras de su dominio no se ponía el sol de la Razón. La validez o campo de dominio de tales formas de conocimiento no rebasaba los *límites de la experiencia*. Pero continuando la búsqueda, creyó hallar en el hombre una facultad y en ella un *dato* qe le daba derecho a aspirar al imperio del universo sensible e inteligible. Tal es la «Razón pura práctica». Y en ella, el *deber*. Y proclamó la supremacía de *Deber ser* sobre *el ser* y la de las *Hazañas* de la voluntad sobre los *hechos* del orden del ser.

Como Goethe, pues, Kant no se queda para principio de su filosofía ni con el Logos o Palabra, ni con el sentido de la Palabra ni con la Fuerza bruta, sino con la *Acción*, con una acción de Hazañas, cuyo plan de conquista no se limitará a los dominios del ser real, de lo que es lo que es, de lo que es lo que *tiene que ser*, sino que deberá extenderse a todo ser para hacer de él lo que *debe ser*, superando así la limitación de toda esencia, de todo género y especie que, en virtud del principio metafísico de identidad, tiene que ser ni más ni menos que lo es. Y la primera limitación que el plan de poner todo ser en *Deber ser* tiene que superar es la del propio hombre: la del *ser del* hombre. Por eso dirá solemnemente Kant: *la ley moral* «ha de ser cuanto menos algo que eleve al Hombre, naturalmente miembro del mundo sensible, sobre sí mismo y lo incardine a un orden tal de cosas que sólo el Entendimiento lo pueda pensar». Porque el orden del *Deber ser* no lo puede dar ni lo está dando el orden del *ser*, que sólo puede y tan sólo tiene que ser lo que es, sino que tal orden del *Deber ser* lo impone el Hombre al ser: al sensible, al matemático, al viviente, al inanimado, al real y al ideal... y aun a Dios, que resulta solamente garantizador y obligado sirviente del *Deber ser*: del *deber ser justo* con un Hombre que se ha propuesto él a sí mismo y al universo entero el plan y el Designio de que todo «sea lo que debe ser». Y así, aunque Dios sea el que tiene que ser, es decir: *necesariamente existente*, éste su tipo supremo de ser para nada le sirve en el orden moral: en el del *Deber ser*; no le vale ni para hacerse conocer por el Entendimiento, pues las formas de que éste se sirve para conocer los seres no van más allá de los límites de la experiencia; y no le ayuda tampoco lo más mínimo para hacerse valer en el orden del *Deber ser*, porque el ser, por muy subido que sea, cuando más llega al estrato de *necesario*: de tener que ser lo que es. Jamás al del *Deber ser*. La realidad de Dios, la existencia de Dios, la necesaria existencia del Necesario queda justificada ante el Hombre tan sólo porque sirve y debe servir en el orden del Deber ser con el peculiar oficio de garantizar la inmortalidad para así garantizar ciertas obligaciones morales de Justicia que el Hombre, sin culpa suya, se encuentra con que no puede cumplir. Y es claro que por Libertad entenderá Kant no una propiedad real de un *ser real*, del hombre en cuanto ser real, sino una propiedad del orden del *Deber ser*. El orden del

ser real está absolutamente determinado, inflexiblemente predeterminado; rige en él ese horripilante principio de *causalidad* por el que todo lo que sucede tiene determinados, prefijados, previstos y calculados todos los antecedentes, todos sus antepasados, la genealogía entera; mecanismo pavoroso en que si uno mete un dedo queda automáticamente arrastrado por su sistema cerrado de movimientos. Que el Hombre se subleve contra él, que encuentre horrible lo que los astros y todos los demás seres privados de *Razón* siguen con apacible curso, con la imperturbable indiferencia de quien es lo que tiene que ser, constituye fehaciente indicio de que nuestro ser no se agota con el tipo de ser que tenemos, ni con la compañía y orden de los seres que integran el Universo, sino que «nuestra realidad pertenece a dos mundos»: a un mundo de *ser* y a otro de *Deber ser*, que Kant llama mundo inteligible, porque «sólo el Entendimiento lo puede pensar»; y mejor diríamos con el mismo Kant que el Entendimiento sólo puede pensarlo, porque en filosofía kantiana el entendimiento posee dos maneras de obrar: *una*, con *conceptos* en que apresa lo sensible:

> [...] fijar con durables pensamientos
> lo que en oscilantes apariencias flota,

lo cual constituye rigurosamente hablando la función de *entender* (*Verstand*); *otra*, por la que el entendimiento suelta las amarras y se dedica a pensar (*Denken*), restringido y guiado nada más por el principio de no contradecirse, por el principio de contradicción. Y aquí cabe toda clase de monstruos ideales, de entes de razón como los llamaba la escolástica. Pues bien: el orden que un *Deber ser* establecería sobre el orden del *ser* es tan nunca visto ni entendido que cae dentro de esos dominios en que el Entendimiento no entiende sino que solamente piensa y se da a imaginar lo que quiera mientras no se le atribuya de vez y en el mismo momento cosas contradictorias.

El orden o un orden fundado y regido por el *Deber ser* se presenta al Entendimiento como un *no contradictorio*, no como positivamente posible. Y aquí la libertad campea por sus respetos y a sus anchas. Como Fausto, hemos arrebatado fuerza de puños y al Mar del ser una tierra

> [...] no por cierto segura; mas, si se la trabaja,
> lugar en que vivir con libertad,

Nicht sicher zwar, doch taetig frei zu wohnen.
[*Faust*, 2 parte, acto V.]

Y ¿cuál es esa legislación y orden que impone el *Deber ser*? La causalidad eficiente, el orden que tienen entre sí las causas y los efectos, pertenece y está confinado al orden del ser; en él rige un determinismo absoluto y mecanicismo feroz e inflexible. Sólo la causalidad *final*, el orden sutil que rige entre medios y fines queda como orden constitutivo e imponible aún sobre el orden del ser. Lo cual exige que Kant demuestre que el orden del ser no está regido por la causalidad final, que ni en el mundo real, ni siquiera en el viviente hay, propiamente hablando, *fines*; y para esta tesis, múltiples y bien fundadas razones le ofrecía la física clásica y continúa dándoselas la ciencia moderna, según las cuales la causalidad final nada tiene que explicar en el orden real, que sólo las causas eficientes y materiales tienen voz y voto, poder ejecutivo y legislativo en el universo. La infecundidad de una explicación del universo por las causas finales se parece, decía maliciosamente Bacon, a la infecundidad de las vírgenes dedicadas a Dios. Dedicar el universo a la finalidad equivale a no poder explicar nada de él y a no poder dominarlo realmente, como realmente hace la técnica. Si el hierro nació *para* ser lo que es y *para* lo que naturalmente lo emplea la tierra, adiós técnica metalúrgica que se basa entera en transformar la manera como se nos da y el lugar que le asignó *Naturaleza* en el universo; si el agua nació *para* correr como y por los pasos que le fija el orden natural, mal año para la técnica hidráulica que usa de ella cambiando su natural curso, deteniéndolo, represándolo, haciéndolo pasar por aparatos raros y estrafalarios que la sapientísima y providentísima Naturaleza jamás imaginó. La falta de determinación *finalista* es la que hace posible la *técnica*; poder disponer de las cosas naturales, de sus propiedades *reales* según un orden que las cosas, dejadas a sí mismas, no tienen.

En los movimientos reales-naturales, por extraño que a primera vista parezca, no hay *dirección* alguna. Tan sin sentido físico, es decir: real, resulta la afirmación que el Sol va de oriente a poniente como de poniente a oriente, que la Tierra gira alrededor del Sol como que el Sol gire al derredor de la Tierra. Las ecuaciones de la física quedan invariantes para el cambio

de signo de las variables, y aun para cambio de signo de la variable *tiempo*, lo cual viene a significar que la dirección temporal —«hacia el futuro, desde el pasado»—, es físicamente indiferente; y como obsequio reverente a los técnicos añadiremos que esta indiferencia por la dirección temporal, por el antes y el después, por el pasado y el futuro depende de que en las ecuaciones fundamentales entra el tiempo en segunda potencia, t^2, y valen de consiguiente para +t (dirección hacia el futuro) y para –t (dirección hacia el pasado). No tiene sentido físico, es decir, propiedades reales, la colocación en el tiempo; es lo mismo suponer futuro lo pasado o pasado lo futuro, de manera semejante a como una dirección hacia la derecha o hacia la izquierda en nada altera las propiedades físicas. La simple y pura dirección no pesa, ni se compone de átomos, ni es colorada, ni tiene propiedades gravitatorias ni electromagnéticas, ni un grado especial de temperatura ni energía, ni volumen, ni propiedad física alguna *real*; la dirección es, con términos filosóficos algo *irreal*, o con palabras técnicas algo *vectorial*, para lo que no vale ni la aritmética ordinaria, ni la ley común de suma, sino una suma especial que se llama vectorial; ni la multiplicación común y corriente, sino dos que se denominan multiplicación escalar y vectorial, con la característica común de que el *valor absoluto* permanece siempre el mismo en todas las magnitudes que intervengan. Sucede algo parecido como con los números positivos y negativos, que, en valor absoluto, en número de unidades, incluye tantas –1 como +1, y –2 como +2...

Más aún, y recalco este punto por las consecuencias que sacaré a continuación: las leyes físicas fundamentales son de tipo *leyes de conservación* —ley de conservación de la masa, ley de conservación de la energía, o de la masa-energía...—; todas las cuales valen para t = constante, es decir: para ellas no corre el tiempo.

Todo este paréntesis iba dirigido a lo siguiente: lo físico no está determinado en cuanto a *dirección*; el concepto de *término y final* —de un proceso, de un movimiento— es algo definido y caracterizable solamente desde el punto de vista humano. Que el Sol *termine* su carrera cuando se pone por occidente es cosa que únicamente posee sentido referida a nuestras conveniencias y quehaceres cotidianos; que el azúcar *termine* por disolverse en el agua sólo significa algo respecto de nuestras necesida-

des; que se haya *terminado* la provisión de calor encerrada en un volumen de gas de cocina quiere decir nada más que, respecto de nuestras conveniencias culinarias, no está ya disponible; pero en todos estos casos la ley física de la conservación de la *masa-energía* permanece válida, y resulta que, en rigor y hecho el balance en ser, no ha pasado físicamente *nada*. Y esto es lo grande y temeroso del mundo físico en que vivimos: que, en total, *no pasa en él nada*. Todo lo que creemos suceder de más terrible, se reduce, hecho el balance con criterio *real*, a caramillos en el aire.

Y si esto pasa con los fenómenos más reales —cambios moleculares, atómicos, movimientos...— muchísimo más sucede con esotras cosillas sutilísimas que se denominan *direcciones*. Y con todo la dirección es, desde el punto de vista humano, algo que puede llevar a catástrofes o a éxitos. Según como se dirija una máquina, según como se dé vueltas a una llave... puede sobrevenir un desastre u obtener lo que uno se había propuesto.

Pues bien: el mundo real —físico, químico, biológico, inclusive, que forman la base *real* de nuestro ser entero—, no tiene *dirección*, no está ordenado según el orden típico de causalidad final; que algo sea *término*, que algo haga de *fin* y de *final*, que algo sirva de *medio*... son aspectos reales de alguna manera, pero, en rigor y propiedad, invenciones del Hombre en el mundo.

Y en esto se cifra y compendia el poder que la libertad tiene en el Universo real: en poderlo dirigir, en darle dirección, en prefijar cosas como fines y otras como medios. Con ello la libertad construye dentro del *Universo*, humanamente inhospitalario e indiferente —*unheimlich*, en términos de Heidegger—, un *Mundo* especial, «un contexto de medios, fines, términos ordenados por causalidad final». Y para que una cosa haga de *fin* o término por el que el hombre se rija en sus acciones, crea que ha obtenido lo que se proponía, para que podamos *abrigar designios* sobre las cosas del Universo, es preciso que el Hombre atribuya a las cosas *valores*, las dote de ese aspecto, tan difícil de definir filosóficamente, que es el *valor*; y para declarar brevemente el cual no hallaría frase mejor que aquella de *vale la pena de*. Una cosa tiene *valor* cuando por ella *vale la pena de* y ofrecer algo real nuestro. Y así para el mártir su fe tiene *valor*, porque *vale la pena de sacrificar* por ella la vida sensible; y para un amante tiene *valor* el amor, porque por él *vale la pena* de pasar lo que se llaman «penas de amor»; y la vida sensible tiene *valor*, porque para conservarla *vale la pena de* realizar determinados trabajos.

Si, según la leyes de conservación, no pasa nada en el Universo, por grandes que nos parezcan los cambios, si, en realidad de verdad, nada se crea ni nada se aniquila en el Universo, viviríamos en el más aburrido de los mundos, el más indiferente hacia la presencia del Hombre, si éste no pudiera organizarlo de otra manera que hiciera interesante para él lo que objetivamente carece de todo aliciente, porque en verdad y no me cansaré de repetirlo, *nada pasa*, ni el tiempo mismo.

Kant y todos los grandes filósofos de nuestros últimos tiempos, nacidos en el ambiente de la física clásica y moderna y con una comprensión de lo que en ella hay de novedad, han caído en cuenta de que el Universo con todas sus leyes, inclusive el universo de los seres en cuanto seres, resulta para el hombre inhospitalario e indiferente. El orden del ser en cuanto ser es lo más aburrido, porque en rigor y en balance final nada pasa en él: nada se crea, nada se aniquila —únicos fenómenos que afectarían al ser en realidad de verdad. Para faenas de *Frégoli* y de disfraz bastan las que vemos en teatros. La hazaña propia del Hombre no puede cifrarse, por tanto, en el *conocimiento del ser*, regido por ese principio digno de asnos en noria que es el principio de identidad —lo mismo, de lo mismo, con lo mismo, tras lo mismo, para lo mismo. Al universo del ser hemos llegado los hombres al *Ite missa est*, cuando ya se había acabado la Creación, que fue lo único interesante que en él pasó. Y ya no nos queda más recurso que encomendarlo a *Sanseacabó*: al santo de la Ontología.

La hazaña del hombre en este Universo de seres consiste y se resume en imponer el orden del *Deber ser*. No basta con que una cosa sea lo que es o tenga que ser lo que es; *debe ser*, debe realizar tales o cuales valores, debe hacer de *fin* de tales o cuales *planes* y *designios* nuestros —aunque sean planes de edificación, de construcción de máquinas a base de *valores* económicos, técnicos...

Y esta posibilidad de *dirigir* la naturaleza, de ordenar de nuevo el Ser, se funda en que el orden del ser no está determinado según el orden de la *causa final*.

Por esto dice exactamente Hartmann: «en universo que estuviera determinado teleológicamente, finalísticamente, sería

imposible un ser moral» (*Ethik*, p. 184). «La teleología es peculio del hombre» (*ibíd.*, p. 180).

El universo de los seres no es lo que *debiera ser*. El agua no es lo que debiera ser, si lo fuera con respecto y reverencia hacia la presencia del hombre en el mundo; y por esto el Hombre se ve obligado a calentarla cuando a él le convenga, y enfriarla cuando él lo juzgue conveniente, venciendo así la inclemencia de la temperatura *natural* de la misma. Y para este *fin* inventa casa, aparatos de calefacción, dispositivos de refrigeración, aislantes... Y porque la realidad de la vida inferior no es lo que *debiera ser* según él *acatamiento* que al Hombre se le debe, por esto el Hombre ha tenido que inventar higiene, medicinas, dietética, cuya *finalidad* consiste en dirigir hacia metas y designios que él se ha propuesto lo que, dejado a sí y al curso natural, procede sin miramientos algunos, sin razón de conveniencia o disconveniencia, sin preocupaciones por vida o muerte, porque el ser en cuanto ser siempre de sí permanece en total inaniquilable e increable. Al ser nunca le pasa nada, pues no puede pasarle el no ser. Y porque la realidad física del hombre en cuanto ser físico no está tampoco dirigida por *fines*, por esto el Hombre tiene que inventar leyes sociales, instituciones guiadas por valores, cuya finalidad consiste en asegurar lo que la naturaleza humana, dejada a sus naturales instintos, no tendría empeño alguno en conservar; que tanto se moriría el Presidente como el último mendigo de la nación, el sabio como el ignorante, el general como el soldado...

> Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas
> regumque turres.

Pues bien: el Hombre en cuanto *Persona* es el portador y portaestandarte de esa nueva y originalísima hazaña y empresa que es poner un nuevo orden en el Universo de los *seres* y, *valorándolos*, elevarlo a *Mundo*. Está, pues, el Hombre, en cuanto *Persona*, entre dos aguas: entre el *Universo de los seres* y el *Mundo de los valores*.

Y por esto decía Platón que «el amor ha unido consigo mismo al Universo una vez más»; o ha puesto, con frase de nuestros clásicos platónicos, «el cerco del Amor al Universo», cerco que lo ha dejado ordenado y unido como *Mundo*, asegurado por el *Valor*, de manera que ya valga la pena de vivir en él.

El *Universo* está ordenado y regido por los principios de identidad y causalidad eficiente. El *Mundo* está tejido con hilos de ser, según el plan y diseño de las causas finales, dirigidas por los valores.

Y véase con cuánta razón comparábamos la *Persona*, en este sentido moderno de la palabra, con un aparato de *radio-emisión*, pues por la causalidad final, aportación original del Hombre en su venida al Universo, se trueca un fenómeno local, un ser concreto como ser, uno de tantos seres, en *fenómeno universal*, fenómeno que levanta al *Universo* a estado y dignidad de *Mundo*.

Hay, pues, ciertas acciones nuestras, las valorativas y teleológicas, que son principio de *legislación universal*, de una nueva legislación que el Hombre impone al Universo.

Resulta, por tanto, el Hombre nuevo Atlas; en un esfuerzo gigantesco levanta en vilo el Universo entero del ser y lo levanta a Mundo: *a deber ser lo que es y lo que tiene que ser*.

> Ser;
> Tener que ser;

Deber ser lo que se tiene que ser: tres estratos de necesidad ascendente; los dos primeros, lugar de *conocimiento*, de «mírame y no me toques», porque no me has hecho; el tercero, imperio del Hombre, porque con los valores y los fines ha trocado los *seres* en *bienes*, ha hecho que sean lo que *deben ser*, quedando así el Universo definido y absolutamente determinado.

Y enseñando la oreja, que Kant había piadosamente ocultado, dirá descaradamente Hartmann que en tal *Mundo* sobra Dios, que la Ética nada tiene que ver con la Teología: «La Ética hace y tiene que hacer lo que, a los ojos del creyente piadoso, es pecado contra la Divinidad: confiere a los hombres los atributos de Dios»: providencia y predestinación. «El hombre es el heredero metafísico de Dios» (*Ethik*, p. 180).

> Ética esencialmente atea, positivamente atea.

«En el principio no fue la Palabra», no fue el Verbo, como dice el Evangelio de san Juan; ni tampoco el Sentido de la Palabra; «en el principio no fue la Fuerza», que la Fuerza pertenece al orden de la causalidad eficiente dentro del orden del ser; «en el principio fue la Acción», y su *hazaña* (*Tat*, *Tathandlung*) fue la

creación inventiva del orden moral, del orden valoral, del orden de los fines.

Termina su vida Fausto en descomunal y empeñada lucha contra el Mar,

> [...] para abrir a millones de millones de hombres espacios, si no muy seguros, al menos lugares en que con trabajo vivir en libertad.

Empero tal libertad hay que «conquistársela todos los días»...

> [...] der taeglich sie erobern muss.

Y el final ateo de Hartmann en su *Ética*, valientemente ateo, en nombre de la *moral*, consuena, sin culpa de nadie, con el final de la vida de *Fausto* en que Dios no juega papel alguno, en que sólo pide el poeta a su vida «permanecer siempre en ese momento, tan hermoso», en el momento en que «un pueblo libre, sobre un fundamento libre» se decide y se pone «a conquistar, rodeado de peligros», su libertad y su vida.

Y en ese preciso momento, ¿qué es ya lo primero y qué es ya lo primario: la *Acción*, el Puño doctoral y doctorado, o la *Fuerza*?

El peligro que rodea amenazante a la Acción, y en el que tal vez no pensó Goethe, al decir: «rodeado de peligros»,

> [...] umrungen von Gefahr

es el de caer en *Fuerza*, el de conquistar por la *Fuerza*, por la *Fuerza bruta* administrada y ordenada por valores técnicos, económicos, racionales. Y ya se perfila la figura de Nietzsche, la *Wille zur Macht*, la Voluntad de *Poderío*; Poderío, *Macht*, que está más cerca de *Kraft*, de la Fuerza, que de la Acción, *Tat*, puesta a realizar *hazañas morales*.

De *Acción* se baja por línea recta y perpendicular a *Poderío* y de ahí a *Fuerza*. De *Kant* y *Goethe*, a *Nietzsche* y a...

Todos los Dioses —paganos, cristianos, y cuantos hubiere— nos libren de una concepción *personalista* de la filosofía, porque de ella, de sus entrañas nace, órgano único y ápice de su vida entera, un *Puño*, un *Puño doctorado* en el mejor de los casos, un *Faust doctorado en kantismo*.

Pero no desconozcamos, injustamente, que la aspiración a dominar el Universo, convirtiéndolo en Mundo de valores, es una hazaña grandiosa, la única tal vez digna del hombre, si el

Hombre es un ser centrado en sí mismo, no religado o religioso, sin vínculos esenciales con un Absoluto trascendente.

Esta filosofía personalista del Doctor Faust posee un criterio para decidir sobre la realidad de las cosas, muy ajustado a su carácter: el *voluntarista*; la resistencia a las acciones de la voluntad, por las que pretende según sus planes y designios hacer del Universo un Mundo para sí, certifica de auténtica y apropiada manera la realidad de las cosas. Y aquí van a la una Hartmann, Scheler, Heidegger, siguiendo a Dilthey.

La definición que de *Persona* da Scheler está basada, como en Kant, sobre la noción de *Acto* o de Acción, como distinta de *logos*, de sentido de *logos*, y de Fuerza. Y así dice: «un Acto no es nunca un objeto; porque pertenece a la esencia de un Acto el ser vivido solamente en su cumplimiento», *Niemals ist ein Akt auch Gegenstan denn es gehoert zum Wesen des Seins von Akten nur in Vollzug selbst erlebt... zu sein* (*Formalismus in der Ethik*, pp. 397 ss. edic. 1927). Los actos, considerados en su *ser*, no son objetos; son manos tan perfectamente prensiles que ellas solas no pueden captarse a sí mismas; sólo existen mientras captan, mientras prenden, mientras realizan o llevan a cabo una *hazaña* (*Vollzug*). Sólo entonces se los vive y se los posee conscientemente. Y así la Persona «sólo existe y vive por y en la realización de "actos intencionales"»; empero con tales actos intencionales lo que se consigue y a lo que propiamente se enderezan es a constituir un *Mundo*: que el contenido del ser de «Mundo es tal o cual según las personas». En definitiva: *la Persona es siempre formadora y creadora del Mundo*, transformando para ello el Universo de los *seres* en Mundo de *bienes*.

Y en un Mundo de bienes *perfectamente cerrado* sobre sí, porque o bien se admite un Mundo de valores en sí, tan firme en su manera de ser que son *necesidad subsistente*, y la más fuerte necesidad de entre los tipos de necesidad (Hartmann), o bien se queda uno con Kant en un imperativo categórico o absoluto que en sus mandatos para nada recurre a la delegación divina; más bien *postula*, exige de manera *absoluta* lo que la voluntad, sin culpa suya, no puede realizar en el orden del ser: la *inmortalidad*; y por la inmortalidad próximamente y por la ley moral remota y fundamentalmente Dios tiene ante nosotros derecho a existir. Y nótese que estas afirmaciones son gravísimas: la ley moral, el imperativo absoluto moral con que nos

hallamos en la conciencia moral tiene *derechos* sobre Dios, y sobre el orden del ser que está sometido a Dios, en cuanto es la Realidad de las realidades. El Cristianismo primitivo no admitió que el hombre pudiera hacer *méritos* ante Dios para merecer la vida eterna y la gracia en este mundo; la predestinación era completamente gratuita, don de Dios. Con el correr de los siglos, como con la corriente de las aguas, los guijarros más ásperos y cortantes se pulen y suavizan, y así la teología posterior admitirá que la predestinación se hace después de prever Dios por una ciencia especialísima, que se llama ciencia media, los méritos del hombre *antes de haber existido*. (¡Ahí es nada la valentía de Molina de suponer que Dios puede saber lo que yo haría aun antes de haber existido; y en condiciones tales que no se pondrán jamás!)

Pero en fin, todos estos pasteleos teológicos se quedan en mantillas frente a la audacia de Kant que en nombre del imperativo moral, en nombre de la ley moral exige que Dios conceda al alma de cada uno la inmortalidad y que Dios exista para podérnosla conceder. A esta actitud arrogante respecto de Dios se llama en castellano *chulería*, y la frase que la define es aquella tan común y corriente, tan poco filosófica si se quiere, pero tan terriblemente significativa: «si me sacas del pozo, te perdono la vida».

La filosofía especulativa no puede por sus medios demostrar que Dios existe; porque las categorías, que son lo que tiene a las manos la esencia del Entendimiento, no llegan más allá de los confines de la experiencia sensible. El reino de la moral tampoco nos saca del pozo porque, si es verdad que manda en *absoluto*, manda a un sujeto tan relativo, contingente y caedizo que su realidad desaparece sin dar cuenta de las obligaciones que la ley moral le impone; es por constitución un mal pagador que sabe disponer siempre de una coartada infalible: *morirse sin pagar*. Nuestra realidad está hecha de manera que, si no hubiera forma de volverla inmortal, se burlaría en su ser mismo del reino absoluto de la Ley moral. Y esto para Kant no puede ser. Y no porque tengamos que dar cuenta a Dios o pagarle a él lo que le debemos, sino porque tenemos que responder *ante nosotros mismos*, puesto que la moral es autónoma. Y para no tener que quedar mal ante nosotros mismos, metidos y todo en el pozo del ser finito y contingente, mortal y caedizo que es el nuestro,

exigimos y postulamos que exista Dios para que pueda y tenga que concedernos una inmortalidad que no vamos a emplear en gloria y servicio suyo sino en contentamiento de nuestra conciencia moral.

Ahí es nada el atrevimiento descomunal de Kant: «La inmortalidad del Alma como postulado de la Razón pura práctica». «La existencia de Dios como postulado de la Razón pura práctica.» Así, con los propios términos de Kant.

Y si ahora releemos aquel solemne, majestuoso, imponente y severo párrafo que Kant dedica al *Deber*:

> *Deber*: ¡nombre grandioso y sublime que nada de arbitrariedad ni adulación encierras en Ti! Exiges sumisión y no amenazas, a fin de mover a la Voluntad, con nada que espante y despierte repugnancias en la naturaleza. Presentas tan sólo una Ley a la que de por sí abre sus puertas el Ánimo. Ley que se hace respetar, aunque no siempre cumplir, por la voluntad. Ante Ella enmudecen las inclinaciones que trabajan, cuando más, a hurtadillas de Ella. ¿Cuál origen será digno de Ti? ¿De qué raíz brota la condición absoluta de aquel Valor que sólo el hombre puede darse a sí mismo?

tal vez no podamos menos de aplicarle aquellos otros que Don Quijote y Maese Pedro dirigieron entre compasivos y severos al niño que, engallándose e inflando el estilo, describía el retablo de las maravillas:

> [...] niño, niño, seguid vuestra historia en línea recta y no os metáis en las curvas o trasversales, que para sacar una verdad en limpio son menester muchas pruebas y repruebas,

y Maese Pedro desde dentro:

> Muchacho, no te metas en dibujos, sino haz lo que este Señor te manda, que será lo más acertado; sigue tu canto llano y no te metas en contrapuntos que suelen quebrar de sotiles» [*Don Quijote*, Parte segunda, cap. XXVI].

O como decimos más brevemente: «No hay para tanto». Que ya veremos poco a poco si el *Deber* moral da para tantas cosas, hasta para derechos sobre Dios y fundamentos para la inmortalidad del alma.

El sistema kantiano se corona, pues, con la *Ética*, con la *Acción de hazañas morales*: la Razón termina doctorándose de Moralista, y exigiendo que todo el Universo de los seres, Dios

mismo entre ellos, esté a su servicio para gloria de la vida moral del hombre.

Y con no menores ínfulas termina *Fausto* su vida:

> [...] el rastro de mi vida sobre la tierra
> no puede desvanecerse en lo Eterno;
> saboreando, pues, ya tan alta dicha
> gustaré ahora el presente momento.

¡«No puede desaparecer», «no puede desvanecerse»! Pues, ¿qué nos hemos creído ser el hombre?

Sea lo que fuere no hay duda de que desde aquel sentimiento que llamamos *tembleqüera de ser* hasta estotro de arrogante seguridad, fundada en la vida moral de la Persona, la vida occidental ha dirigido a la filosofía «por caminos que no estaban en el mapa» de los siglos medievales y ni siquiera en los del Renacimiento.

Y Kant termina su obra *Crítica de la Razón pura práctica* con aquella célebre sentencia: «Dos cosas llenan el ánimo con siempre renovados y crecientes admiración y respeto: sobre mí, el Cielo estrellado; en mí, la Ley moral» (*Beschluss*).

El Cielo estrellado, asiento de lo *sublime* (*Erhaben*) a tenor de la Crítica de Juicio o Estética; y la Ley moral, constitutiva de la Persona. *Lo sublime estético y lo sublime moral.* Empero, aunque diga una vez «sobre mí» y otra «en mí», este «en mí» está sobre el «sobre mí», quiero decir: que el sublime estético, que se halla de alguna manera colocado *sobre* la Razón pura especulativa, se encuentra bajo el *sublime moral*, bajo la Ley moral, que por pertenecerme *a mí* y ser *constitutivo* de mi Personalidad, supera y se eleva sobre el sublime estético mismo. En total y definitivo balance: todo está *bajo* la Persona, que es lo que se quería demostrar y lo que intenta demostrar quien es el Doctor Faust, *Doctor Puño*.

También la *Tragedia* de Goethe comienza con un «Prólogo en el Cielo» y termina con un «Epílogo en el Cielo».

Y en el *Epílogo* intervienen nada menos que *Mater gloriosa*, la *Magna peccatrix*, la *Mulier samaritana*, *María egipciaca* —grandes pecadoras estas tres según nuestra humana estimación—, acuden especiales *Arrepentidas, niños bienaventurados* —símbolo de la *Inocencia*—, el *Doctor marianus* y un *Chorus mysticus*. Pero el arrepentimiento *personal* de Fausto no aparece por ninguna parte.

Lo único que permanece enhiesto, firme, desafiante y empedernido es aquel grito suyo, final y decisivo:

> [...] el rastro de mi vida sobre la tierra
> no puede desvanecerse en lo Eterno,

«el rastro de MI vida tiene derechos eternos y sobre lo Eterno».

El Cielo, lo sublime estético, y aquí lo sublime místico —como la madre de Dios en persona—, están sometidos a *Mi* vida y a sus derechos.

Si misericordiosamente la Madre de Dios, las grandes pecadoras arrepentidas, los niños inocentes y el Doctor mariano con el Coro místico intervienen y salvan a Fausto, trocándolo, por secreta manera, de *Doctor Faust* en *Doctor Marianus*, eso será cuestión de una suposición benévola y de una benevolencia del *Señor* que ya en el *Prólogo* buscó Él mismo excusa para los pecados de Fausto:

> Está el hombre sujeto a desvaríos
> mientras sigue de la vida el camino.
>
> *Es irrt der Mensch, so lange er strebt.*

Y con su presencia divina el Señor prevé el final y dice a Mefistófeles:

> [...] tendrás que confesar avergonzado
> que, aun en sus mismos impulsos ciegos,
> tiene el hombre bueno conciencia del camino recto.

Que en esta forma absoluta hemos vertido lo que con matiz ambiguamente condicional dice el Señor en el *Prólogo*.

A no ser que con el *poeta Goethe*, más largo y fino de vista que el filósofo Kant —y que los discretamente aspirantes a filósofos: Scheler y Hartmann—, digamos:

> Lo Perecedero
> es tan sólo Símbolo;
> Lo Deficiente
> está aquí en Pleno;
> Lo Indescriptible
> aquí es un Hecho.
> Hacia lo alto nos Arrastra
> Lo Femenino eterno.

Lo cual en compendiosa frase castellana quiere decir que todo lo que en esta vida nos sucede, hacemos, decimos, describimos, intentamos... «no es para tanto»; no es ni para salvarnos ni para condenarnos, pues todo es «humano, demasiado humano».

Y glosando aquellos humildes versos de nuestro Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, podríase decir:

De todos los instrumentos, yo, «Hombre», soy pariente;
bien o mal, cual puntares, tal te dirá ciertamente;
cual tú decir quisieres, í faz punto, í tente;
si me puntar supieres, siempre me habrás en miente.

Que, en definitiva, Kant no ha hecho sino *puntar* demasiado fuerte algunas cuerdas del hombre, estirar demasiado para que dé un sonido Altísimo la cuerda moral, y en ella *ha hecho punto* y en ella se *ha detenido*.

No intentemos nosotros que nuestra humilde y discreta guitarra dé los graves, solemnes y profundos sonidos de un contrabajo o los pretenciosos, vibrantes y fríos de wagnerianos metales.

«Nadie es más que nadie», se dice en Castilla; «nadie es más que hombre».

I. 6

SENTIDO «FENOMENOLÓGICO» DE LA FILOSOFÍA MODERNA

I. «Todas las vivencias, una vez purificadas trascendentalmente, son irrealidades, sin incardinación alguna al mundo real.»

Alle transzendental gereinigten Erlebnisse Irrealitaeten sind, gesetzt ausser aller Einordnung in die wirkliche Welt [Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, p. 4].

II. «Póngase fuera de acción esa posición general, incluida esencialmente en la actitud natural.»

Die zum Wesen der natuerlichen Einstellung gehoerige Generalthesis setzen wir ausser Aktion [Husserl, *ibíd.*, p. 56].

III. «El ser inmanente es, sin duda alguna, ser absoluto en el sentido de que, en principio, no necesita de cosa alguna para existir.»

Das immanente Sein ist zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell «nulla re indiget ad existendum» [Husserl, *ibíd.*, p. 92].

IV. «Triste fleur qui croît seule et n'a par d'autre émoi
Que son ombre dans l'eau vue avec atonie.»

Triste flor que en soledad crece, sin otra emoción
que ver con apatía en el agua su propia sombra
[Mallarmé, *Hérodiade*, Scène].

V. «Gloire du long désir, Idées.»

Gloria del prolongado desear, Ideas [Mallarmé, *Prose pour des Esseintes*].

Junto a las flores que tienen nombres simples, como la rosa y el clavel, hay otras más favorecidas del lenguaje que han recibido frases no sólo de elogio sino de denominación: así la «siempreviva», la «madreselva».

Si, para las maliciosas consideraciones que a continuación me propongo hacer, se me permitiera cambiar el nombre de la «sensitiva», le dedicaría la frase ambigua: «mírame y no me toques». Y flor tan delicada, digna de formar el ramillete de flores propias de una filosofía de «mírame y no me toques», no debería ofrendarse más que a esa santa que los franceses llaman *Sainte Nitouche*, santa «mírame y no me toques».

Hay una filosofía, la *fenomenología trascendental*, que está hecha bajo el patrocinio de santa «mírame y no me toques», con una sospechosa especie de sensibilidad extremada y, llevada al extremo de que todo contacto con el Mundo natural —con las ciencias en plan natural, con los mismos hombres en plan inmediato, consigo mismo en el trato cotidiano—, provoca una reacción de retraimiento, de recogimiento interior, que produce, a su vez, ese maravilloso efecto de que todas las *vivencias* (*Erlebnisse*) llegan al estado de «irrealidades, sin incardinación alguna al mundo real» (Texto I).

Y dando vueltas a mi erudición literaria —no muy abundante por cierto y por desgracia para mi filosofía—, he creído hallar en un poema de Mallarmé, en su *Herodíades*, la expresión más delicada, a la vez que la crítica más certera de este tipo de filosofar que si tiene, sin duda, predecesores tales y tan grandes como un san Agustín, y más próximamente un Descartes, no parece haber llegado a su exacerbación y formulación, tan apurada filosóficamente, como lo es en literatura la obra de Mallarmé, sino en la *filosofía fenomenológica trascendental* de Husserl.

Tal *sensitivismo trascendental*, que así voy a denominar a la filosofía husserliana, no se merece menos que un comentario o trascripción poética pura, del más puro de los poetas contemporáneos: *Esteban Mallarmé*.

I. *Intención secreta de la filosofía trascendental*.

> [...] Por qui, dévorée
> D'angoisses, gardez-vous la splendeur ignorée
> Et le mystère vain de votre être?,

pregunta la *Nodriza*, la que nutrió en ser real, de carne y huesos, a Herodíades; y Herodíades responde:

> Pour moi.

¿Para quién guardan los fenomenólogos, presas de esa angustia filosófica que es la exigencia y necesidad de un *comienzo absoluto*, el esplendor ignorado y el vano misterio de su ser?

Porque —no cuento de *nunca acabar* sino de *siempre principiar*—, confiesa Husserl en sus *Méditations cartésiennes* (p. 2) que para comenzar bien y de una vez para siempre —ojalá—, «hay que hacer voto de pobreza en materia de conocimiento»:

> [...] j'ai donc par la même fait le voeu de pauvreté en matière de connaissance.

¿Para quién, pues, guardan su ser —puesto en pobreza de conocimiento, y con voto encima, para si se falta pecar y no tan sólo cometer desliz— los fenomenólogos? *Para sí*. Y no *para mí* en cuanto fulano de tal, nacido en tal ciudad y en tal tiempo, con tal cuerpo y tal alma, y demás detalles del registro civil, sino para un Yo trascendental, puro.

Y, ¿qué gana tal Yo con estar en sí y para sí de tan extremada manera? Saber con un saber inmediato que de nada ni de nadie —de cosa alguna concreta, *re*— necesita para existir (Texto III). Pero, ¿será verdad tanta belleza? ¿Valdrá la pena de poner todo en paréntesis, o como decimos en castellano: «ponerlo en entredicho», por el solo gusto, monótono tal vez y congojoso, altanero y estéril, de notar que no necesitamos para existir de cosa alguna concreta?

En fin: dejemos las preguntas y pasemos a la exposición del *sentido* que este *sensitivismo tracendental* da a la filosofía.

> Notre but... est de donner aux sciences un fondement absolu [*Médit. cartés.*, p. 7].

La *finalidad* de la fenomenología consiste en proporcionar a las ciencias un fundamento absoluto. Empero tal finalidad no pasa de ser, por de pronto, una *Idea*: «gloria y prez del más prolongado y pretencioso de los deseos».

> *Glorie du long désir: Idées*, como decía Mallarmé.

Porque, en efecto, eso de proporcionar a las ciencias y a toda clase de conocimiento un *fundamento absoluto* es lo sumo que

se puede desear, llevando bien lejos los deseos. Que el geómetra en cuanto tal se da por satisfecho cuando consigue poner un fundamento a su ciencia; y, al llegar a ponerlo, se encuentra con que los axiomas iniciales de que dependen y de los que proceden todos los teoremas se le quedan en *posiciones libres*, en axiomas o postulados que puede tomar en formas diversas —decir, por ejemplo, que va a construir una geometría en que no haya más que *una* paralela o poner que hay más que una o ninguna; que el orden de sumandos no altera la suma o bien que la altera...—; y en todas estas posiciones resulta que el llamado *fundamento*, los axiomas, son libres posiciones, sin nada de absoluto, necesario, único, apodíctico. Se puede construir una geometría coherente según el plan de Euclides, suponiendo o poniendo que no hay sino una sola paralela, y otra igualmente coherente poniendo entre los axiomas iniciales que no hay ninguna —Riemann—...; y en todos estos casos los teoremas correspondientes fluyen y se derivan con inflexibilidad lógica. Por el mero hecho de poner unos u otros axiomas desencadenamos una especial tempestad de teoremas, no ya cual aprendices de brujo, sino con plena conciencia de que el primer paso, el llamado y tenido por fundamental, está en *nuestras manos*; empero, una vez hecha la elección de los axiomas, la tempestad de teoremas que la lógica desencadena ya no está en nuestro poder detenerla.

El fundamento de la geometría no es fundamento absoluto, sino hipotético; y la necesidad de los teoremas no puede ser, por tanto, absoluta sino hipotética también.

E igual sucede con la aritmética. Cuando uno llega a los llamados principios, como las leyes formales de Hankel: orden de sumandos no altera la suma (propiedad conmutativa), orden de factores no altera el producto (propiedad conmutativa de la multiplicación), agrupación de sumandos o factores en grupos arbitrarios no altera el valor total de suma o producto (ley asociativa)..., creería hallarse ante principios necesarios y absolutos que, so pena de contradicción, no se pueden cambiar. Y, con todo, entonces precisamente se descubre que son independientes entre sí, que se puede tomarlos en forma afirmativa o negativa y que, con todo, la tempestad de teoremas aritméticos que se desencadene será en cada caso necesaria con necesidad hipotética. Y una vez más: la ciencia aritmética no tiene un fundamento absoluto, sino libre; lo único necesario es esa necesidad hipotética de las consecuencias, una vez puestos los axiomas al arbitrio del que va a construir la aritmética.

Así que ninguna de las ciencias, escarmentando en estas dos certísimas a primera vista, posee fundamentos absolutos, firmes con necesidad absoluta; sino fundamentos libremente determinables, y necesidad hipotética para los teoremas, pareciéndose este proceso a los mil y mil vulgares de todos los días en que, cual en el caso de dar vuelta a la llave de la electricidad, surge sin remedio la luz; pero el *acto* de darle vuelta a la llave está en nuestro poder. Desencadenamos al *arbitrio* ciertas tempestades reales; pero, una vez desencadenadas, lo que sigue ya no está en nuestro poder.

La diferencia más importante consiste en que, en la ciencia, la tempestad de teoremas no hay Dios que la detenga, so pena de contradicción; y en las tempestades físicas o humildes fenómenos que libremente desencadenamos hay remedios en nuestra mano o en las de la naturaleza para que se detengan.

El ideal, por tanto, de un conocimiento absoluto no se halla realizado en ninguna ciencia especial; ni siquiera en la lógica, a la que sucede lo mismo: que los *axiomas* iniciales son libres, sólo que, una vez elegidos, los *teoremas* lógicos se seguirán con necesidad hipotética inflexible.

No digamos que la ciencia física no nos presenta tampoco el modelo de una ciencia absolutamente necesaria; las leyes físicas valen sólo *de hecho*, son datos de este universo; cuando, abstractamente hablando, desde el punto de vista de la ciencia matemática o geométrica serían posibles otros mundos que realizaran otras leyes.

La idea de una fundamentación necesaria de los conocimientos no pasa de ser «gloria de un aventurero y pretencioso deseo».

Y, ¿de dónde nos ha podido venir semejante descomunal deseo? Dejemos esa cuestión: ¿de dónde?, y asentemos en el libro de nuestros haberes este *hecho básico*: «sous forme d'hypothèse et à titre de généralité fluide et indéterminée nous possédons cette idée: l'idée d'une philosophie» (*Médit. cartés.*, p. 7). La idea, pues, de *Filosofía* en cuanto tal encierra, como propia, esa pretensión, deseo, proyecto de dar a todas las cosas un fundamento absoluto: «Guardémosla —dice Husserl en el lugar citado— como hipótesis provisoria, a título de ensayo, cual guía

de nuestras meditaciones, y poco a poco iremos viendo en qué medida es posible y realizable».

Comparadas todas las ciencias, que son los más apurados tipos de conocimiento a que llegamos los hombres, con este *Ideal* constitutivo de la Filosofía, quédanse tan atrás que ninguna de ellas puede servirnos ni de *modelo* para saber cómo convertir el ideal en realidad, ni menos de *campo de cultivo* en que obtener conocimientos con valor absoluto.

Quédanos, por de pronto, *La gloria* de abrigar tal deseo. Y, ¡quién sabe si tendrá razón Paul Valéry al decir!: «les destins ont arrêté que, parmi les choses indispensables à la race des hommes, figurent quelques desirs insensés» (*Eupalinos*); el Destino ha determinado que, entre las cosas indispensables a la raza de los hombres, figuren algunos deseos insensatos y descomunales como la Idea de una fundamentación absoluta de todo, *la Idea misma de Filosofía*.

II. La fenomenología cree haber hallado el *destino* o finalidad de semejante plan descomunal: «révélation du sens final de la science par l'effort de la "vivre" como phénomène noématique».

El sentido final, el destino, la Idea de Filosofía o de Fundamentación absoluta de la ciencia, se cifra en *vivirla* como fenómeno noemático.

Pero, ¿quién será capaz de *vivir* exigencia y plan tan descomunal?

—*El Yo trascendental.*

Porque ahora resulta que *Yo* es un plural. No sólo luchan en el seno de cada hombre Esaú y Jacob, dos gemelos, sino muchos más y de ellos uno solo está predestinado para filósofo y es «varón de grandes deseos».

> Moi ce n'est plus l'homme qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel, ni encore l'homme qui, limité par abstraction aux données pures de l'expérience interne et purement psychologique, saisit son popre «mens sive animus sive intellectus», ni même l'âme elle-même prise séparément [*Médit. cartés.*, pp. 21-22].

El *Yo* de la fenomenología no es, nos dice Husserl, el hombre que se ve y nota a sí mismo en la intuición natural, el que ve, oye, trabaja, anda, habla... y nota por dentro todas esas acciones, comportamientos, sensaciones agradables o desagradables; que se ve cosa entre las cosas, zarandeado por ellas, molestado o favorecido por el ambiente del mundo físico o social; ni tal *Yo* lo es tampoco el yo delimitado y confinado por abstracción u otro método a los datos puros de la conciencia, viviendo la vida psicológica interna con pulcra separación de lo externo; tal *Yo* no es ni siquiera el alma sola, la mente, el entendimiento en cuanto distinto de los sentidos y del cuerpo en general. Que cuerpo, vida sensitiva, entendimiento, voluntad, alma en conjunto, hombre cotidiano, hombre psicológico... todos ellos, en muchas casi personas y una realidad al parecer, tienen *un* defecto común: están, como pulpos, agarrados en acto a lo real, a una u otra cosa; son miriápodos, o más humildemente dicho ciempiés, que por miles y miles de pies o extremidades están apoyándose en mil y mil cosas; y así la vista está viendo cosas visibles concretas, y el entendimiento en su natural actuación está dado a las ideas concretas —aritméticas, geométricas, físicas...— que estén en cada momento ocupando su atención e intención mental; y la voluntad está entregada a la búsqueda, aposesionamiento y almacenamiento de bienes concretos —salud, dicha, deleites, virtudes, vida eterna... Y así todo el hombre *natural* en estado *natural* ha vendido no sólo su alma sino todo su ser a las cosas.

a) El hombre natural se caracteriza por estar con todo su ser apoyado y dado a cosas concretas: internas o externas.

Que todas las cosas —las lucientes, las audibles, las gustables, las sensibles o sentibles, las gozables en intimidad...—, todas dicen cortésmente al hombre:

A mes lèvres tes doigts et leurs bagues (Mallarmé, *Hérod.*) hacen como si quisieran besarnos reverentes las manos y anillos; empero este acto de acatamiento de las cosas —en el que se nos dan a ver, a oler, a gustar, a tocar, a sentir—, se parece y no poco a aquella actitud tan bien condensada en el refrán: «Manos se besan que se querrían ver cortadas», o aquel otro «hay cariños que matan».

Y, ¿qué es lo que está ladinamente, deliciosamente, matando tal actitud de seductor trato con las cosas en su pluralidad y ostentosa variedad?

—*Refroidit mon sang vers sa source* (Mallarmé, ob. cit.), está enfriando la vida trascendental, la sangre del Yo, encaminándo-

la no hacia el corazón, hacia su natural e íntima fuente, sino hacia afuera, hacia las cosas en sí mismas.

Sentir tal estado natural como un *crimen* y gritarle a la Naturaleza, interior y exterior, como Herodíades a la *Nodriza* —que es la naturaleza nodriza primera de todo—,

Arrête dans ton crime,

«detente en tu crimen», es una primera reacción específicamente fenomenológica —de santa «Mírame y no me toques».

Pero las cosas no terminan aquí.

El hombre en estado natural —y aquí en *Hombre* entra todo: entendimiento, voluntad, vida sensitiva, vida sentimental...— *está formando un cierto compuesto o concreto de las cosas*, y no solamente hace de ellas su apoyo, su báculo, el término de sus comportamientos. Y esto es mucho más grave que lo primero.

En efecto: nuestra vida sensible *tiene que* estar informando un cuerpo con tantos y tales elementos químicos, de tales o cuales dimensiones...; y este *hecho* no lo puede cambiar; *la vida sensible forma un compuesto real con ciertas cosas muy determinadas*, y si se le quitan se muere.

La vida psíquica inferior, sentidos, tiene que estar unida y tiene que servirse de ciertos órganos bien determinados, y si el órgano se destruye no hay ya modo ni de ver ni de oír ni de gustar ni de tocar ni de gozar. *La vida psíquica inferior forma un compuesto real con ciertos y bien determinados órganos corporales*, y si se destruyen o alteran piérdese la vida psíquica.

Pero hay una vida que, si bien es cierto anda continuamente ocupada con objetos especiales, que sin ellos se creería no puede vivir, con todo posee una facultad extraordinaria y desconcertante: la de *pisar en falso y no caerse*. La vida intelectual no deja vivir aunque piense cosas falsas, aunque piense en falso; y tiene tal equilibrio interno que, aun *dudando*, vive en sí, no muere con la falsedad, ni se desvanece con la inseguridad de la duda. Más aún: puede proponerse dudar de todo, no afirmar a nada, guardarse las ganas de afirmar y de negar, poner todo en *entre-dicho*, oír las más grandes verdades *como quien oye llover*. Acción que en Husserl recibe el nombre resonante en matemáticas alusiones de «meter en paréntesis», *Einklammern*. O con otras metáforas del mismo Husserl: *poner fuera de acción*, «salirse del juego».

Poner una cosa en entredicho no es destruirla; es simplemente prohibir que en ella se realicen ciertos actos y que sea lugar de determinadas exhibiciones. *Poner algo fuera de la acción* es desconectarlo, como se desconecta un enchufe para que no pase la corriente, sin que con ello se destruya la corriente eléctrica. *Salirse del juego* incluye nada más no tomar parte en él, no compartir sus vicisitudes. Pues bien: el hombre natural en lo que de natural tiene está metido sin remedio en el juego de las cosas y del mundo real; tienen acción sobre él los sucesos, las verdades —pues las afirma—, la falsedad —pues la niega—, los valores —pues tiene que practicarlos y convertirlos en bienes estables—; está enchufado con el calor y el frío, con el ambiente, con la física y con la química; no sólo no tiene su ser en entredicho para las cosas reales o no, sino que en dichos, en *dime y diréte*, se le va la vida del entendimiento y de la voluntad; en *dime quién eres* y *te lo repetiré en definición*, en *dime para qué vales* y *te lo diré en bienes estables y cotizables*.

Pues bien: es un dato, una bendición, un privilegio de la vida interior el *poderse salir del juego* de las verdades, de los valores, de las actitudes hacia los objetos...; *ponerlos a todos en entredicho*, ni afirmarlos ni negarlos, dudar de todos si se quiere, sospechar de ellos, *dejarlos sin agarre o acción* sobre tal vida, por muy evidentes, sublimes, valiosos que sean... Y, con todo, *no morirse*. Y así puedo dudar si tengo o no tengo cuerpo, si sueño o estoy despierto, si hay mundo sensible o no lo hay, si hay verdades o no..., y en esta misma duda *existo*; puedo equivocarme, no dar pie con bolo, y en este mismo engaño *existo* —«si fallor, sum» de san Agustín. Pero como descubrió sutilmente Husserl, no es menester llevar las cosas con tanto rigor para llegar a notar que hay en mí un Yo de realidad tan estable y segura que, por más que no existiera cosa alguna, continuara él firme y asentado. No es preciso ponerse a dudar de todo, con duda metódica cartesiana, para caer en cuenta de que al pisar el entendimiento en falso no le sucede como a la vida sensible al perder un ojo o tener un ojo falso o artificial: que no ve; el entendimiento nota entonces *que existe*, que está equivocándose, que pisa en falso aspectos bien reales y determinados. Y cuando el Yo trascendental, que así se llama ese Señor de sí, está recordando una cosa que efectivamente no le pasó, no porque la memoria pretenda hacerle pasar por cosa sucedida a él lo que efectivamente

no le pasó, deja de trabajar como memoria, con un matiz bien diverso que cuando se pone a imaginar o a desear...

Al hacer un voto de *chápiro verde*, el gesto interior es independiente de que exista o no tal chápiro; y el intento de definir un círculo cuadrado no es menos *intento intelectual* que el de definir la circunferencia; y desear lo imposible no es acto que lo pueda hacer el entendimiento; ni imaginar que los ojos ven hacia dentro es acto que la voluntad pueda hacer aunque lo quiera... Y con todo en estos y mil otros casos el *acto* posee una *estructura interna*, una constitución *noética* —así se la llama en fenomenología—, que no se resiente de que el objeto exista o no.

Eso de que el entendimiento esté hecho para la verdad, de que la voluntad esté hecha para el bien, de que las potencias reales estén hechas para lo real... es una patraña. La vista parece hecha para ver lo real; mas si estuviera esencialmente hecha para verlo no sufriría jamás alucinaciones, que, en su matiz de acto y de intento, son lo mismo que un acto de ver lo que llamamos real.

Y si el entendimiento estuviera hecho esencialmente, en su realidad de verdad, para conocer solamente lo verdadero, se quedara a oscuras y no obrara cuando ante lo falso se encontrase, como le sucede a la electricidad que si sólo va por un alambre electricidad positiva y no hay en otro negativa, ya podemos aproximarlos, que no saltará la chispa.

Las equivocaciones o errores nos han enseñado una cosa que jamás pudiera la verdad: que *somos ser absoluto en algún sentido*, ya que no necesitamos de cosa alguna concreta, *re*, para existir y para poner actos bien reales y con su matiz propio (Texto III).

Quien pisa en firme, y quien tuviera que pisar siempre en firme, no llegaría jamás a saber si son las cosas y su firmeza las que lo sostienen o si posee él en sí centro de gravedad, consistencia interior; pero si, al pisar en falso, uno descubre que no se cae, si, al pensar en falso, todavía piensa y, al desear lo imposible, aún desea, y, al querer el mal, no se le seca la voluntad sino que quiere con un acto que es tan de voluntad como cuando quiere el bien, todo ello es inequívoca señal y *testimonio infalible* de que hay en nosotros un *Yo* con una provisión de actos tales que de nada ni nadie necesitan para existir y ser tales. *Tal universo interior es el mundo fenomenológico*.

Y naturalmente: quien al pisar en falso notó que no se caía, cuando pise en firme, según el criterio corriente, no atribuirá ya al suelo la firmeza y seguridad de su paso, esa sensación de equilibrio que antes concedía generosamente a las cosas; y quien, al pisar en falso intelectualmente, al entender una cosa que resultó falsa, nota que, con todo, la pensó y que el entendimiento obró exactamente como si fuera verdadera, ya no creerá que la sensación de firmeza que notaba cuando pensaba lo verdadero provenga de lo verdadero. Las cosas le parecerán ya negativamente seguras, quiero decir: ni seguras ni inseguras, casi como universo neutralmente flotante, puesto que la seguridad que antes parecían poseer resultó que no provenía de ellas sino del Yo que en ellas se *apoyaba en firme*.

Si hubiera un pájaro tan sutil que, al arbitrio de su querencia, pudiese una vez condensar todo su ser tanto que resultara perdigón, y otras esponjarlo y dilatarlo tanto que ocupara un volumen con densidad menor que la del aire, en el primer caso, sin cambio alguno en la densidad real del aire, caería sin remedio; y en el segundo, sin cambio alguno real en la densidad del mismo aire, ascendiera hacia lo alto. Y pájaro que notara esas sus misteriosas posibilidades de alterar «su» *densidad* no atribuiría ya al aire y a su densidad real el caer o el ascender; ni, por tanto, atribuiría al aire el que en su estado común y corriente pudiera volar o ser sustentado por el aire, sino que tendría que reconocer que el aire ni sostiene ni no sostiene; es sólo negativamente seguro o inseguro, mejor dicho, no es ni una cosa ni otra.

Al pájaro común y corriente debe parecerle que el aire posee esa consistencia y densidad suficiente para sustentarlo y apoyar su vuelo. Y es que, el pobre, no puede practicar *una abstención fenomenológica*, no puede cambiarse de estado.

Puédelo en ciertos aspectos reales el Hombre; y la duda, los deseos imposibles, las imaginaciones fingidas, las memorias desmemoriadas, en general todos los actos fallidos, muestran algo más importante que los actos perfectos y cumplidos: que la seguridad y firmeza de la verdad, de los valores, de lo real en general no proviene de lo real ni de la verdad ni del bien, sino del *estado interior*. Cuando el entendimiento *se pone* en estado *trascendente* o *natural* pierde conciencia de su consistencia interior, pierde peso intrínseco y cae pesadamente hacia las cosas, se apoya en

ellas y parécele que son ellas las firmes y consistentes y que de tal firmeza y seguridad cósicas le proviene la de sus actos.

El estado natural o cotidiano del hombre se caracterizaba por una condensación o petrificación de la vida interior tal que se distribuye de otra manera el peso interior, quedando el centro de gravedad fuera del ser; y entonces cae pesadamente sobre las cosas, se afirma en ellas, las afirma y le parecen, infeliz, que son ellas las firmes y estables, las auténticas *res*, cosas *ratificadas*. Sucédenos entonces como a muñeco a quien subieron a la cabeza el plomo que en los pies tenía, que cae al menor descuido y queda su cabeza solemne y firmemente asentada en el suelo. Cuando el entendimiento se entrega a la verdad, a la evidencia de las cosas, no se altera ciertamente nada del peso total de la sustancia humana, pero súbesele no el humo sino el plomo a la cabeza: la lógica, y cae, el muy infeliz que bien feliz se siente entonces, hacia las cosas; afírmalas, afírmase en ellas, y cree que son ellas las firmes y verdaderas. Y no sabe que es él quien, por cambiar el *estado* interior, no de ser, ha resultado más pesado que antes y por el mero hecho ha caído sobre ellas, se ha puesto en estado de *afirmación*.

Por muy extraño, pues, que parezca —y porque lo parece por eso insisto en ello—, las cosas reales o ideales —números, figuras, cosas físicas, sentimientos, actos psíquicos...—, no son ni seguras ni no seguras, ni afirmables ni negables, ni verdaderas ni falsas; el pájaro del *Yo* puede tomar diversos *estados* interiores y, según el que se diere a sí mismo, le parecerán una cosa u otra.

Por esto puede decir exactamente Husserl con una frase de valor estético y científico de vez: «le monde n'est pour nous qu'un simple phénomène élévant une prétention d'existence», «el mundo, el mundo cotidiano —sensible, inteligible, valorativo, sentimental—, no pasa de ser un fenómeno con pretensiones de existencia», con pretensiones de ser en sí firme, estable, seguro, definitivo y definible. Pero tales pretensiones no pasan de eso: de *pretensiones* (cf. *Méd. cartés.*, p. 16).

Cuando nuestro Yo trascendental hace, por un acto de suprema espontaneidad interior —ocasionada a veces por esa sorpresa de notar que, aun pisando en falso, no se cae—, cambiar el estado interno, la distribución del peso de su ser, descubre que, sin alteración en las cosas, sube o baja en ellas a placer. Es decir: «tous ces phénomènes ont perdu leur validité et subissent une modification de valeur; ils ne sont plus que de simples phénomènes» (*Médit. cartés.* p. 17); la realidad, la firmeza del mundo —real o ideal—, se torna en simple apariencia, pierde su valor, aquel valor cotizable en alza continua, en seguridad, en bonos y bienes raíces; y todas sus exigencias quedan en *pretensiones*.

Por la *abstención* fenomenológica, por la *reducción* fenomenológica, por el *sobreseimiento* de las exigencias de las cosas, cambiamos la distribución del peso de nuestro ser, dejamos de gravitar pesadamente sobre el mundo, y más sutiles que la más sutil de las aves subimos y bajamos por las cosas a voluntad. Descúbresenos entonces un como segundo mundo que parece de *ficción*, sin peso específico propio, ya no campo de gravitación para nuestro ser, ni cárcel en que estar presos del ser y sus exigencias. Y con esta revelación disponemos ya como de dos mundos: *uno*, el natural, el cotidiano y usual en que las cosas nos parecen tener propia consistencia y nosotros, como una de tantas cosas, apoyarnos sobre ellas, afirmarnos, afirmarlas en las mismas, mendigar de su solidez nuestra consistencia; y *otro*, reducido fenomenológicamente, en que las mismas cosas aparecen con otros collares, ingrávidas, neutrales en cuanto a consistencia o inconsistencia, y en que nosotros, el Yo trascendental, vivir con una nueva manera de vida, centrado en sí, sin *incardinación real en el mundo real* (Texto I); y los actos de tal vida, sus *vivencias* (*Erlebnisse*) son entonces *irreales*. Por esto dice Husserl que la abstención fenomenológica «dégage une sphère nouvelle et infinie d'existence que peut atteindre une expérience nouvelle, l'expérience transcendentale. Remarquons une chose: à chaque genre d'expérience réelle et aux modes généraux de sa spécification —perception, rétention, souvenir et autres— correspond aussi une fiction pure, une quasiexpérience (*eine Erfahrung als ob*) possédant des modes de spécification parallèles —perception, rétention, souvenir fictifs—» (*Médit. cartés.*, p. 23); lo cual viene a decir que por la abstención fenomenológica obtenemos un nuevo mundo, una esfera infinita en que experimentamos las cosas de nueva y original manera, de modo que a cada experiencia *real* —percepción, retención, memoria...—, ligada y apoyada sobre las cosas —percibidas, recordadas...—, notándolas a ellas en sí y consistentes, y a nosotros apoyados en las mismas, corresponde *otra* experiencia no menos *rica*, igual más bien en número de objetos, sólo que esta vez

notados como universo neutral para nosotros, en que no hemos comprometido nada de nuestra realidad de verdad; universo *fingido*, es decir, formado por una acción casi poética, por una acción que nos pone fuera del juego de lo real y pone a lo real fuera del juego de nuestros actos, de nuestras interpretaciones prácticas y corrientes de todos los días.

El Yo trascendental no pide que le presenten las cosas en su pretendida realidad de verdad, que ésta no existe, como no tiene sentido hablar de la dureza del diamante si no se la compara con la dureza de otros objetos, sino que se la ofrezcan *neutralmente*, con neutralidad y frialdad parecida a la que presentan las cosas en los espejos: sin dureza, sin pretensiones de firmeza, sin comparaciones odiosas acerca de si más real, más dimensional, más duro...

Husserl ha dado a esta modificación el nombre de *modificación por neutralidad* (*Neutralitaetsmodification; Ideen z. ein. reinen Phaenomenol.*, pp. 222-238). Y su mejor traducción, no naturalmente técnica, es la de la frase castellana «oír como quien oye llover», ver sin mirar, oír sin atender, entender sin afirmar ni negar, querer sin comprometerse, sentir sin resentirse... Y así explicada la cosa, se ve sin más que el universo de objetos reales o ideales puede desfilar ante el Yo en desfile neutral, sin exigir nada, sin comprometernos a nada, con pura presencia objetiva. Tal es el tipo de desfile que las cosas presentan en un espejo; la imagen del fuego ya no quema, la del agua no enfría, la de la piedra no golpea, la del hombre no nos obliga ya a sociedad real alguna... Por eso Husserl, como Herodíades, dice a la *Nodriza*, al Mundo *real* con sus pretensiones de realidad de verdad:

> Assez! Tiens devant moi ce miroir.
> O miroir!
> Eau froide par l'ennui dans ton cadre gelée!,

que no se presente con tales ínfulas de realidad; basta ya de esos gestos impíos y sacrílegos —*cette main encore sacrilège*—, con que intenta tocar nuestra auténtica realidad de verdad,

> [...] car tu voulais, je crois, me toucher,

—que de esas intenciones de la realidad: de *tocarnos* no se puede dudar—; y para que no caiga en la tentación —y el Yo trascendental no nos deje caer en ella—, reprime en sí mismo las

ganas de afirmar y negar, de colocarnos en *natural* posición, en actitud cotidiana y de diario, y truécase en *espejo*, en estado sutil que no deja presentarse las cosas con pretensiones de realidad; y es que nuestra auténtica realidad de verdad llega a hastiarse y desganarse de lo real, y entonces «helada dentro del marco de su ser por el Hastío», conviértese en *espejo*, en agua fría, indiferente y neutral frente a la realidad de las cosas.

Y con este...

> [...] desdén triunfal
>
> [...] ce dédain triomphant...

le es al Yo trascendental perfectamente hacedero, y con perfecto sentido, recitar aquellos maravillosos versos de Mallarmé:

> Oui, c'est pour moi que je fleuris déserte!
> Vous le savez, jardins d'améthyste, enfouis
> Sans fin dans de savants abîmes éblouis.
> [Hérodiade]

Que, por la abstención fenomenológica, el Yo florece para sí mismo; flor en desierto de toda otra realidad, y los actos de percepción, recuerdo, previsión, imaginación, pensamiento, deseos... que antes empleaba para afincarse y gravitar en la realidad ajena, hanse ahora trocado en «jardines interiores, enterrados en indefinidamente más profundos abismos, deslumbrados por la belleza de esas flores que en soledad de tierra florecen».

Quien haya llegado a este estado de *pureza*, voto de pobreza real, como lo llamó Husserl,

> [...] ama el horror de ser virgen y quiere vivir en el escalofrío de sus propios cabellos, para así sentir —en la noche de lo real, retirado en su retrete interior, cual no violado reptil, y sentirlo en la propia carne, inútil— el centello frío de la pálida claridad de quien se muere, de quien se quema en la propia castidad: blanca noche de témpanos, blanca noche de nieve cruel [Herodíades].

> J'aime l'horreur d'être vierge et je veux
> Vivre parmi l'effroi que me font mes cheveux
> Pour, le soir, retirée en ma couche, reptile
> Inviolé sentir en la chair inutile
> Le froid scintillement de ta pâle clarté
> Toi qui meurs, toi qui brûles de chasteté
> Nuit blanche de glaçons et de neige cruelle!

Ante este plan de trocarse en *espejo* que, sin compromisos *reales*, pueda obligar a toda realidad, aun a la propia, a presentarse como *realidad noemática*, como Mundo para mí, no como Mundo en sí, resulta que «le monde lui même es idée infinie, se rapportant à des infinités d'expériences concordantes et que cette idée est corrélative d'une évidence empirique parfaite, dúne synthèse complète d'expériences possibles» (*Médit. cartés.*, p. 53).

¿Por qué maravilla de transformación el mundo real, que tan confinado y bien definido parece a nuestros sentidos y ciencias, se trueca en Idea infinita, en «objeto de los más aventurados y grandiosos deseos», que se cifran en llegar a una síntesis perfecta de todas, absolutamente todas las experiencias posibles?

Ir trocando las apariencias brutales del mundo cotidiano en síntesis ascendentemente concordante hacia Idea infinita es ir trocándolo en *realidad noemática*, en Mundo para mí; para mi Yo trascendental: «espejo que reflejará en su dormida calma la virginal realidad del Hombre, la reparada virginidad del Hombre, cuyas miradas serán en adelante claras y frías como diamante»; y todo el mundo natural, el cotidiano, el de diario, «vivirá en idolatría de ese espejo»; que respecto del Mundo natural, como de las mujeres, vale aquel aforismo de Nietzsche: «quítales algo y te seguirán hasta el fin del mundo», quítale al Mundo natural y a ti en cuanto miembro de él su pretendida y consentida consistencia, y te seguirá hasta el Mundo fenomenológico.

Y no otra cosa dice Husserl: «on peut dire que l'abstention est la méthode universelle y radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui n'est propre, vie dans et par laquelle le monde objetiv tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi» (*Méd. cartés.*, p. 18); la abstención o continencia fenomenológica, la virginidad radical por la que el Yo no se deja fecundar por la realidad, es el método universal y radical para sentirse uno a sí mismo, para captarse a sí mismo con vida de conciencia pura, vida propia de Mí, y en la que el mundo objetivo entero existe para mí y en la medida exacta en que para mí existe. Y así el mundo natural.

> [...] tout autour de moi, vit dans l'idolâtrie
> d'un miror qui reflête en son calme dormant
> Hérodiade au clair regard de diamant.
> [Mallarmé]

El Yo trascendental es aquí Herodíades, la de mirada clara cual diamante, y fría como él. Pero, como el diamante también, de aristas cortantes y definidoras. Y tanto recorta y define que deja al Yo como *mónada*, como solitario absoluto, que eso significa tanto la palabra griega *monás* como el término *moi monade* que emplea Husserl (cf. *Méd. cartés.*, pp. 57 ss.). Y cuando, a fuerza o en fuerza de contenerse para no darse a la realidad, de sólo permitir a las cosas que «me miren, pero que no me toquen», se queda uno consigo mismo a solas, puede ya exclamar como Herodíades:

> O charme dernier, oui!, je le sens, je suis seule.

«Por fin solo», a solas hasta de ese *yo* diario que tantas relaciones peligrosas ha contraído con los objetos reales, que anda amorrado, encandilado por los objetos, teniéndose por uno de ellos, sometido a sus azares, contratiempos y contradanzas.

III. ¿Qué sacaría uno de quedarse *solo*, si a la vez tuviera que quedarse a *solas*?

La *Nodriza*, nuestra madre de lo real, el Mundo real solícito de nosotros, cuando nos oye decir como Herodíades.

«¡Oh encanto supremo, sí, por fin me siento sola», advierte entre compasiva y asustada:

> Madame, allez-vous mourir?

Señora, ¿que vais a morir?; que, en efecto, ese peligro parece amenazar a quien se queda solo y además a solas de toda realidad; que está en trance de muerte.

Y, ¿cómo libera Husserl al Yo de los efectos de esa continencia extremada que impone la abstención fenomenológica por la que no tomamos posición ni nos apoyamos en realidad alguna, aunque sea la nuestra ordinaria? ¿Qué sacaríamos de notarnos solos y consistentes en nosotros mismos, liberados hasta de la contingencia de nuestra realidad sensible, si acostumbrados ya a no comer nos muriésemos de hambre? Y aquí viene la sutil escapatoria de Husserl: cuando nos quedamos *solos y a solas de todo*, cual diamante, perfectamente cristalizados, recortados de todo y recortantes, nos quedan dentro unas *ganas* especialísimas, sale de nuestro ser monádico algo así como una corona solar de llamaradas, que en lenguaje filosófico se llama *intencionalidad*. Y

Husserl dirá: «le mot intentionalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience "de" quelque chose, de porter en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même» (*Médit. cartés.*, p. 28).

Conciencia es esencialmente, haya o no haya cosas, conciencia *de* algo, siéndole este apéndice tan esencial e imperdible como a un movimiento su dirección.

Aunque el pensar no tenga que pensar ni en cosas verdaderas ni en falsas —y por tanto, su realidad sea tal y tanta que, aun pensando en falso, piense—, con todo, pensar tiene que ser pensar *de* alguna cosa, el pensar está hecho *para pensar algo*; y este *para* lo saca en alguna manera de sí, no hacia lo verdadero ni hacia lo falso, sino pura y simplemente hacia un estado de trascendencia indicada; y por más que el desear no tenga, para ser desear *real*, que estar deseando lo posible, sino que tan real es el deseo de lo imposible o de lo que no consta nos sea o sea posible, con todo, desear es sin remedio desear *de* algo, deseo *hacia algo*; y es claro, una vez más, que esta dirección implicada necesariamente en el desear lo encamina hacia fuera, no hacia un término concreto, posible o imposible, sino pura y simplemente hacia una trascendencia indicada. Y notemos que una es la manera o punta sutil que al pensar le sale por el acto de pensar y otra muy diferente la que le nace sin remedio al desear por el mero hecho de ser desear; de modo que las intencionalidades de pensar y desear son —*independientemente* de que se piense verdadero o falso, se desee posible o imposible—, en sí mismas y por sí mismas, diferentes. Estudiar estos tipos de intencionalidades, de direcciones interiores, de llamaradas y prolongaciones de la conciencia, aun y estando sola y a solas de todos los objetos reales, es otro de los temas fundamentales de la fenomenología trascendental, tema parecido al que se propusiera una astronomía cuyo único objeto fuera el sol en medio de «ese silencio de los espacios infinitos que aterrorizaba» a Pascal.

La fenomenología estudia con particular cariño todas esas especies de *ganas* que nos quedan por dentro cuando nos hallamos solos y a solas; lo cual viene en definitiva a decir que nos podemos librar, cuando más, de los objetos y de la realidad cotidiana y contingente de ellos, mas no de sus ganas: de las ganas especiales que en nosotros despiertan o que en nosotros han dejado.

Por eso, y en paralelismo aleccionador, cuando Herodíades despide a la Nodriza, y le dice *Adiós*, se ve forzada a añadir:

> Vous mentez, o fleur nue
> De mes lèvres;

que, también, cuando los fenomenólogos han despedido la realidad de todas las cosas, y se han quedado solos y a solas como mónada muerta de ganas, de multiformes y polimorfas ganas o intencionalidades, tienen que confesar que «la flor desnuda de sus labios está mintiendo», al decirles *Adiós*. Y es que les está sucediendo como a Herodíades:

> J'attends une chose inconnue,

que se quedan esperando lo desconocido, un objeto indeterminado; pensando en lo indeterminado, deseando algo indeterminado, queriendo sin saber qué, pero queriendo *algo*.

Y les sucede, en alguna manera, lo que en otro orden y en más sublime grado decía san Juan de la Cruz:

> [...] y déjame muriendo un sé qué que quedan balbuciendo.

La conciencia trascendental, una vez despedidas las cosas, se queda resonando largamente según tantos tipos de ecos cuantos tipos de cosas; las potencias del Yo *balbucen*, sin llegar a decir clara y distintamente, lo que en la vida ordinaria decían acerca de un objeto determinado, clavando en él las puntas de la correspondiente intencionalidad: *meta* de deseos, *objeto* de conocimiento, *término y fin* de la voluntad.

Por esto Heidegger, que es —perdónese la frase— la criada respondona de Husserl, la Nodriza de Mallarmé, hace notar que toda la fenomenología, toda la soledad monadológica del Yo trascendental se le evapora en *ganas*, se le deshace precisamente por la *intencionalidad*, y muestra que la *intencionalidad proviene de que el hombre es un ser que está «caído» en un Mundo de cosas como una de tantas* (*Sein und Zeit*, pp 147, 361, 363; *Vom Wesen des Grundes*, p. 8, edic. 1931).

Por eso cuando Husserl, como Herodíades, notó que la Nodriza Heidegger quería poner en él sus manos, exclamó y desfogó sus iras en aquella conferencia de pública y oficial excomunión de la escuela fenomenológica:

> «Arrête dans ton crime», «cette main sacrilège».

Pero en filosofía es preciso con frecuencia, casi siempre, cometer *parricidio*, que así tuvo que hacerlo Platón con el viejo venerable de Parménides.

* * *

Y como *epitafio* para el sistema que Husserl podríamos poner dos versos de Mallarmé:

> «Gloire du long désir, Idées»,
> «Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change».

Que esto resume los méritos y los defectos del *sensitivismo* trascendental que hizo a Husserl tomar esa extraña actitud de retirarse, abstenerse, contenerse de todo lo real: *un descomunal deseo*, a saber: la *Idea* de una fundamentación absolutamente primera de todo el universo, fundamentación que sólo Dios puede hacer. Para tan soberano intento tuvo que cambiarse en *Sí mismo*, en *Yo trascendental*, lo cual sólo se consigue transformándose en *eterno*. Y por este glorioso y suicida intento entró en la categoría de aquellos *detractores de la corruptibilidad* que merecían, según la sentencia de Galileo, *ser convertidos en estatuas*.

Tal vez por mirar hacia Platón haya caído sobre Husserl el castigo que sobre la mujer de Loth hizo venir Dios, según el Antiguo Testamento: quedar convertido en *estatua de sal*; y en este caso su *sensibilismo* trascendental fuera en rigor y propiedad *insensibilidad de estatua*; y la lectura de sus obras, en que vive Husserl en cuanto filósofo, nos deja la impresión de tratarnos con un *diamante*: frío, límpido, cristalino, cortante, humanamente neutral.

Y, como de seguro, Husserl comenzó viviendo a lo humano, no hallo más explicación del origen *vital* de su *tipo* de filosofar que afirmar ser él...

> [...] el que murió de ganas de Necesidad,
> Eternidad, Inmutabilidad y Absolutismo.

Y leamos la frase final con que cierra sus *Méditations cartésiennes*:

> L'oracle delphique «cognosce te ipsum» a acquis un sens nouveau. La science positive est une science qui s'est perdu dans le monde. Il faut d'abord perdre le monde par l'abstention, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. «Noli foras ire, dit saint Augustin, in te redi, in interiore homine habitat veritas» [*Méditations cartésiennes*, p. 134].
>
> [El oráculo délfico: «conócete a ti mismo» ha adquirido un sentido nuevo. La ciencia positiva es una ciencia que anda perdida en el mundo. Es preciso, ante todo, perder el mundo mediante la abstención fenomenológica para volverlo a encontrar inmediatamente al tomar conciencia universal de sí mismo. «No te vayas afuera, dice san Agustín, vuelve a ti mismo, que en el hombre interior habita la verdad.»]

Sentencia final que recuerda dos: una del Evangelio, «quien pierda su alma la encontrará», quien pierda el mundo natural y a sí mismo en cuanto miembro de él hallará ese mismo mundo y a sı mismo en forma de mundo interior. Y otra del mismo san Agustín: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem* (*Opera*, Migne P.L., vol. VIII, *Contra Faustum*, Libr. 32, cap. 18), «No se entra en la verdad sino *por la caridad*».

Y tal vez sea la caridad o el Amor el que falte en la filosofía fenomenológica: *amor a Dios* o *amor al prójimo*; que sólo el *tema* final de las Meditaciones cartesianas: «construir trascendentalmente a los demás hombres como contenidos noemáticos de mi conciencia» incluye, como primer paso, haber practicado respecto de ellos la abstención fenomenológica en todo su rigor, lo cual equivale a un plan consciente de asesinato, pues en el Mundo natural nos son dados como cada uno en sí, firme en su realidad, consistente en su individualidad.

Poco importa que por la abstención fenomenológica o paréntesis trascendentales, pongamos en entredicho la realidad de las demás cosas —cuerpos, números, figuras, leyes lógicas—; pero poner en entredicho la realidad de nuestros semejantes, reducirla a *thème directeur trascendental* (*Méd. cartés.*, p. 75), tal vez mereciera de parte de san Agustín una reverente condenación: «no entrarás en la verdad, porque el método no pasa por la caridad».

I. 7

SENTIDO «VIVENCIAL» DE LA FILOSOFÍA MODERNA

I. «Para un ser consciente el existir consiste en cambiar, el cambiar en madurar, el madurar en crearse indefinidamente a sí mismo» (Bergson, *Evolution créatice*, p. 8).

II. «Duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de absolutas novedades» (*ibíd.*, pp. 11-12).

III. «La vida es creación continua de imprevisibles formas» (*ibíd.*, p. 32).

IV. «La realidad se nos aparece como ininterrumpido surtidor de novedades» (*ibíd.*, p. 50).

V. «La vida es tendencia, y la esencia de una tendencia consiste en desarrollarse en forma de haz, creando, por el mero hecho de crecer, direcciones divergentes entre las que se dividirá su ímpetu» (*ibíd.*, p. 108).

VI. «La evolución es una creación incesantemente renovada» (*ibíd.*, p. 112).

VII. «En el fondo de la vida hay un esfuerzo para injertar, sobre la necesidad de las fuerzas físicas, la más grande suma posible de indeterminación» (*ibíd.*, p. 125).

VIII. «La extensión aparece como una tensión interrumpida» (*ibíd.*, p. 267).

IX. «El ímpetu vital consiste, y se resume, en una exigencia de creación» (*ibíd.*, p. 273).

* * *

I. Toda la filosofía de Bergson en lo que tiene de original y válido —y no en lo que de caduco, por contraespenceriano o por anticuado en ciencia que hay en ella—, se resume en *cuatro* palabras que forman el tema de la sinfonía ideológica y poética de sus obras, sobre todo de *Evolución creadora: ímpetu vital, duración, creación, inversión*, que bien pudieran resumirse en una sola frase que vale por todas sus obras: «La realidad es ininterrumpido surtidor de novedades», palacio de modas: de modas, modelos y figurines de ser. «La realité nous apparaît un jaillissement ininterrompu de nouveautés» (*Evol. créatic.*, p. 50).

No hay palabras bastantes para ponderar el atrevimiento de Bergson al proclamar y reclamar para la vida el ser «un véritable réservoir d'indétermination» (*Evol. créatric.*, p. 137), «despensa de indeterminación», cuando toda la dirección y ambiente de la ciencia contemporánea están impregnados de *determinismo*. Y aquella magnificente frase del mismo Bergson: «le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière», que «el oficio de la vida consiste en insertar indeterminación en la materia», chocaba estruendosamente con los programas de las ciencias físicas fijados por Laplace.

En estos choques y obstáculos gastó Bergson buena parte de su ímpetu vital filosófico; empero no sería justo que ahora, con el ambiente de indeterminismo reinante en la ciencia física, dejáramos la exposición de Bergson en su estadio histórico, de precursor superado, y no sacáramos más bien todo el partido posible de ciertas intuiciones suyas para saber dar a la filosofía un sabor *nuevo*, el *vivencial, vívido y vivaz*, que tal vez ninguna otra filosofía haya poseído tan delicada y excelentemente.

A todos los filósofos les acontece con los conceptos lo que a los poetas con las palabras: que se encuentran hechos por la vida tanto los conceptos como las palabras; y la gran tarea que les queda, tanto a poetas como a filósofos, consiste, para decirlo con una bella frase de Valéry: «ajuster ces paroles comme des blocs irréguliers, spéculant sur les chances et les surprises que les arrangements de cette sorte nous réservent; on donne le nom de poètes à ceux que la fortune favorise dans ce travail» (*Eupalinos*); que, en efecto, la vida de todos los días y la tradición nos han dado ya hechos los conceptos y hasta fijados en palabras; han trazado ya el mapa del universo, recortando según razones prácticas o especulativas de otras épocas y tipos de vida la realidad que el universo presenta en bloque. Y así como se llama poetas a los que saben ajustar las palabras según formas nuevas, y ensamblarlas por superficies que ellas de sí no

dan, y el gusto más sutil de la poseía consiste en esas sorpresas de perfecto y armonioso conjunto de palabras que sin tal plan de adaptación fueron hechas, y que en el lenguaje corriente andan acopladas con ciertas otras, de parecida manera: todo filósofo original se halla, al comenzar a expresar su sensación original del universo, con que todo él está ya recortado y metido en coordenadas racionales, hecho mapa con escalas fijas intelectuales, señalados reinos, jurisdicciones, dominios y extensiones propias de cada concepto, árboles genealógicos, conexiones conceptuales, sistemas ideológicos... Dentro de cada uno de esos mapas intelectuales del universo cada concepto ajusta con los demás; y el que llega al mundo de la filosofía un poquito tarde, como Bergson, se encuentra con que todo está ya catalogado, definido, ordenado, recortado, y presente con plan semejante a los de esos juguetes para niños cuya única faena se reduce a revolver el orden con que estaban las piezas en la caja al salir de la tienda y darse el gusto de reproducir poco a poco el dibujo que en las tapas se halla, convencidos de antemano de que todas y cada una de las piezas ajustarán perfectamente con todas las demás, sin sobrar ninguna, sin faltar ninguna.

Pues no sé si porque se creen eso de que de los niños es el reino de los cielos, y nos tienen a todos los demás por niños, todos los filósofos, más que nadie los de la filosofía perenne, querrían darnos su sistema como juguete de niños: que únicamente nos quedara la inocente e inofensiva faena de reproducir el juego de piezas según el que ellos dividieron e interpretaron el universo.

Bergson, gran catador de la vida, nos propone otro plan: dividir el universo por caminos que no están en el mapa de una *filosofía determinista*, no digamos echar por otros caminos, diversos de los canales que la ciencia física determinista de su tiempo y el evolucionismo espenceriano, ramplón seguidor de ella, habían prefijado para andar con hábitos y credenciales científicas por el universo.

Y he dicho y subrayado eso de «filosofía determinista»; que si, para Bergson, la vida es «surtidor de novedades», «despensa de indeterminismo», la filosofía no puede ser determinista, no puede dejar trazados de una vez para siempre los linderos, límites o definiciones de las cosas; tratarnos así, cual desgraciado mortal que se encuentra al venir a este mundo con que cada

palmo de tierra es de una nación especial y es preciso armar una guerra para que una pulgada de terreno pase a otras manos.

Para que la vida nos sepa a sorpresa, a creación, a novedad, es preciso, ante todo, que se conserve en el universo una cierta *reserva de indeterminación*. Y aquí fue Troya para Bergson. La ciencia física estaba en el apogeo del determinismo. Lo más que pudo conseguir de ella para hacer probables sus ideas fue aprovechar inteligentemente algunos detalles, como el de que en las ecuaciones diferenciales de la física no interviene en rigor el tiempo con *duración*, puesto que todo lo que pasa en el universo físico, y que en tales ecuaciones se halla científicamente expresado, pudiera pasar en menos de un segundo y caber holgadamente en una cabeza de alfiler. Lo cual viene a decir, evidentemente, que el universo físico no *dura*, pues no dura lo que puede pasar lo mismo en un segundo que en una milésima de segundo o en una millonésima de cuatrillonésima de segundo. Y todas las leyes físicas no piden para ser válidas ni siquiera tiempo tan pequeño; les basta con un momento, con un relámpago de tiempo, con un infinitesimal, dt, y un contorno infinitamente pequeño al derredor de tal instante.

El que ciertos acontecimientos del mundo real nos parezcan *durar* —y haya veces en que se diga que «este siglo es un mal momento», o «este momento me pareció un siglo»—, *depende* y es creación de la vida, frente a la indiferencia de lo real, que ni dura ni no dura.

Y pudiera haber añadido que el tiempo suele entrar en las ecuaciones de la física en potencia par, t^2; lo cual significa que las leyes físicas son indiferentes a las direcciones temporales: *hacia futuro* y *hacia pasado*, de modo que puede suponerse, sin contradicción alguna —bien al revés, con perfecta coincidencia con la estructura de las leyes—, el que todo lo que ha *pasado* ha sido lo *futuro*, lo que aún está por venir, en el lenguaje ordinario, y lo futuro no es sino lo *pasado* ya, habiéndose, pues, futuro y pasado como guante al revés y al derecho, que es uno y el mismo guante en realidad de verdad. Y por esto resulta en física tan fácilmente calculable el futuro: porque es exactamente como el pasado. Nada tendríamos que esperar de nuevo y sorprendente en la evolución del universo físico, si esto fuera verdad.

Y para agravar las cosas, el presente no posee tampoco significación privilegiada respecto del futuro y del pasado, porque las

leyes físicas están hechas de forma que quedan invariantes, es decir: con el mismo valor, tanto que supongamos un suceso presente, como que lo coloquemos en el futuro o en el pasado. Es decir técnicamente: las ecuaciones diferenciales de la física son invariantes respecto de una *transformación lineal* de *t*, en *at+b*.

a) El universo físico, por tanto, no *dura*; y a esta palabra *durar* hay que dar por de pronto su inmediata y corriente significación. La vida *dura*; y hay que *esperar* con una cierta dosis de paciencia o de impaciencia el que las cosas *maduren*, y se disuelva ese terrón de azúcar de que nos habla Bergson tan a propósito y tantas veces para hacernos caer en la cuenta de que la paciencia o la impaciencia despliegan y abren el abanico del tiempo, que lo físico está plegado o resulta desarrollable en un segundo, en una milésima de segundo, en un siglo, en veinte millones de siglos, o en el tiempo que se quiera.

«Durar es algo propio y original de la vida». *Tiempo* y *duración* son, de consiguiente, radicalmente distintos.

b) Pero lo físico no tan sólo no dura, sino que no está *temporalmente orientado; no hay distinción física entre presente, pasado y futuro*. Por esto no pasa *nada nuevo* en el mundo físico. El futuro del universo, si es que nos obstinamos en mantener esta palabra, no tiene *porvenir* alguno. La calculabilidad previa quita esotra cualidad inapreciable para la vida, que es la *novedad*. El modo como la vida posee *futuro* es el de tener *porvenir*. Respecto de la vida el futuro nos reserva sorpresas, novedades, milagros; el futuro de la vida es *prometedor*. Nada de esto tiene sentido aplicado a lo físico.

«La duración tiene dirección; se distinguen en ella pasado, presente y porvenir. La duración es irreversible.»

c) Y si para la vida el futuro está levantado a la categoría de *porvenir*, como lo que vulgarmente y científicamente se llaman *causas* es siempre algo que está colocado en presente o en pasado, y el efecto se halla como en lugar propio en el futuro, se seguirá que el *efecto* de las causas *vivientes*, el futuro que con sus acciones obtenga la *vida*, incluirá por necesidad algo *nuevo* que no tenían las causas en cuanto físicas o reales. Sólo el orden físico sucede, por la reversibilidad e intercambiabilidad de presente, pasado y futuro, que el efecto, lo futuro respecto de las causas, es exactamente igual que ellas, que el efecto es igual

a la causa; lo cual equivale a decir que «en el universo físico no pasa nada». En cambio: desde el momento en que, respecto de la vida, el futuro encierra *porvenir*, se seguirá que futuro-porvenir no es intercambiable o igual que pasado, que es lo que ya no tiene porvenir alguno, o dicho al revés: el futuro-porvenir es condición para que a la vida «le pase algo». «El porvenir asegura la novedad.»

La ley física fundamental en tiempos en que Bergson escribía *Evolution créatrice*, lo mismo que en los nuestros, es la de *conservación*: de conservación de la materia, de conservación de la energía, como dos leyes distintas—así en tiempos de la obra básica de Bergson—, o de una sola ley: conservación de masa-energía, como sostiene la física moderna desde Einstein. Y la ley de conservación dice, en términos técnicos, que *t = constante*, que el tiempo es una constante, que el tiempo es como un *número*, por ejemplo, el 5, que es siempre cinco, lo fue y lo será; y estas distinciones de fue, es o será nada hacen ni deshacen en el cinco.

La duración, por el contrario, no está regida por un principio de conservación. Por el mero hecho de tener *porvenir* tienen que o pueden pasarle cosas: *algo nuevo*.

«La duración tiene porvenir con novedad.» Y, por tener porvenir, tienen perfecto sentido —*vital, bien sentido*—, todo eso de sorpresa, novedad, invención, desconcierto, admiración, poesía, *vida*.

d) A lo físico le es, realmente, igual lo presente que lo pasado o lo futuro; carece, por tanto, de *ímpetu* de anhelos, de ansias, de *élan*. No puede haber, en efecto, tendencia real si no hay un término a que tender, si todas las direcciones son equivalentes. Como el futuro es, para lo físico, simple futuro, y no encierra porvenir alguno —algo nuevo que no esté ya en el presente o en el pasado—, adolecerá de falta de *ímpetu*, de anhelos, de ansias, de deseos; todas las cuales cosas, y otras a éstas parecidas, están centradas en un *futuro con porvenir*, en un futuro *aliciente*.

«Duración es inseparable de ímpetu.» Y tal ímpetu está saliendo disparado hacia *porvenir* precisamente.

«Duración: toda ímpetu hacia porvenir», anhelos de novedad, ansia prolongada de creación.

II. Empero el mismo Bergson cayó en cuenta, en virtud de su lealtad científica, de que la ley de la *entropía* o de la degradación de la energía, como se denominaba en el vocabulario de su tiempo —que, si Bergson murió, por decirlo así, ayer, con toda su mentalidad científica quedó anclado en la ciencia del siglo pasado—, parecía prescribir una *dirección* determinada al tiempo físico, conferirle un cierto matiz de irreversibilidad. Por este punto comenzaba a írsele la teoría. Y por otros puntos más. Porque tanto la ley de conservación como la de la entropía juntas elevaban la tensión *determinista* del universo físico, y disminuían las energías disponibles para la vida, para aquel proceso de acumulación y disparo, tan bellamente descritos por Bergson (pp. 124 ss., *et passim*).

Y si la vida tiene por función propia, arriesgadísima y discutible, la de aumentar la *reserva de indeterminación del universo*, cuanto más leyes deterministas haya en el universo tanto más problemática será la realidad de la vida. Atendiendo al ambiente de la ciencia física en tiempos en que Bergson escribió su obra fundamental, *Evolution créatrice*, habría que afirmar que la vida, tal como él la concebía, era *físicamente imposible*.

Pero dejemos aparte estos detalles, pues ya queda dicho que las intuiciones filosóficas de Bergson son independientes de tales contingencias históricas, al igual que de aquella otra suya reciente: la incomprensión de la teoría relativista.

Otro gran poeta francés, además de Bergson, Mallarmé, había tenido una audacia parecida, si no mayor, al proclamar en su poema célebre: «Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard», que...

[...] toute Pensée émet un coup de dés,

que todo Pensamiento no hace sino echar una vez los dados. Toda la faena de todo el pensar pasado, futuro y presente no pasa de «una sola jugada con dados»; ¡qué pequeña es, de consiguiente, la probabilidad de que le salga una verdad, de que dé en el blanco pretendido!

Y sostener que «Pensar es un jugar a juego de azar» sí que andaba a palos con las tendencias no sólo de la física contemporánea sino con la filosofía en pleno y en persona.

En nuestros días ya no hace falta audacia alguna, ni poética, ni filosófica, ni científica para hablar de indeterminismo, pues-

to que el cálculo de probabilidades lo ha invadido todo triunfalmente, hasta los dominios de la *lógica*: ciencia estructural del entendimiento clásico y kantiano, forma propia del entendimiento puro.

No es preciso, pues, que la vida se meta a aumentar las reservas de indeterminación del universo: el universo las tiene tan abarrotadas que, por el contrario, la faena de la vida parece deber consistir en determinar, en «inventar», para la radical e incurable indeterminación del universo físico, *formas y figuras* de ser.

Y la radical indeterminación del universo físico se cifra y compendia en dos aspectos:

a) La realidad básica en cada orden de fenómenos parece consistir en un tipo de ser *campal*, en un peculiar tipo de mar o bloque que se denomina *campo*: campo electromagnético, campo gravitatorio, campo geométrico relativista (*Feldtheorie*), o campo unitario (*Weyl, Eddington*).

Es como si dijéramos que el estado natural del agua, y al que tiende, apenas se la deja, es el *Mar: agua en bloque continuo*.

Todo campo está descrito por una fórmula matemática especial que, dejados tecnicismos, expresa sutilmente un reparto o distribución *continua* —homogénea o no, isótropa o no— de la realidad correspondiente; nuestras designaciones mentales, y aun físicas, de *este* trozo frente a *esotro*, de *esta* parte respecto de *esotra*, no pasan de hacer en verdad y en realidad lo que dice la frase vulgar: escribir en el agua. En un campo la energía está en forma *potencial*; el paso a energía *actual* se verifica siempre por influjo externo, de una fuerza; y la naturaleza ha previsto por ley que la diferencia entre energía potencial y actual, el gasto de energía, sea un *mínimo*. Es decir: el estado de *campo*, de realidad física en forma de *bloque*, es el más seguro y firme, asegurado por ley.

Dentro de un campo hay líneas *naturales*, o geodésicas, por las que los cuerpos individuales —este protón, este electrón, este astro, esta molécula...— caminan sin resistencia alguna y sin tener que gastar fuerzas y energía para seguir tales carreteras reales. Son las *líneas de inercia*. Cuerpo que por ellas comience a andar, seguirá su trayecto, recto o no, *indefinidamente*, eternamente, sin causa alguna externa que tenga que estar empujándolo todo el tiempo. Así Galileo y Einstein.

Pero el lector puede imaginarse, en vez de la palabra *campo*, lo que le sugiera la frase: *realidad física en bloque, en Mar*.

Todo campo está, por consiguiente, *indeterminado* realmente, en el sentido de que toda designación individual que en él hagamos está físicamente infundada; como si digo que en el Mar hay *tantos millones de metros cúbicos*, es claro que en el bloque de agua continua que es el Mar no hay en acto y separados tantos millones de metros cúbicos, y que esta medida *metro cúbico* no es división natural del agua de mar, semejante, por ejemplo, a la división en moléculas, que posee un fundamento más real.

Supongamos que por un prodigio, tal vez imposible, toda la vida de todos los individuos humanos fuera como gotas, y hubiera un fenómeno o procedimiento para ponerlas en contacto de manera que se unieran, como lo hacen dos gotas de agua o mercurio cuando se las aproxima convenientemente. Es claro que, en este caso, desaparecerían las individualidades, y la realidad resultante sería algo así como Hombre en Mar y Mar humano, bien real, tal vez más que ahora lo son cada uno de los individuos, pero sin individualidad, con *indeterminación individual*. Digamos, para disponer de una frase cómoda, que toda entidad en forma de *campo* posee *realidad supraindividual*, mas *indeterminación individual*.

Ya se puede prever, sin más adiciones, que la individualidad, esencial a los vivientes, sobre todo a los superiores, habrá de ser *conquista* e *invención* de la vida: surtidor inagotable de novedades, *Jaillissement de nouveautés*.

b) Pero los individuos físicos —esta molécula, este protón, este electrón, este fotón o átomo de luz...—, tampoco lo son demasiado, como quedó explicado en I. 4. Hay en cada orden tantos y tantos iguales físicamente indiscernibles, que no cabe con ellos otro trato que el del cálculo de probabilidades: una especie de distribución de propiedades por lotería o sorteo. Nada de propiedades esenciales, vinculadas a cada individuo.

Y ahora nos toca presenciar en la historia de las ciencias un fenómeno inverso al clásico: en la filosofía tradicional, y en la ciencia física que en su ambiente se formó, todas las realidades físicas eran de tipo individual, y el problema que en este caso se presentaba consistía en hallar motivos para diferenciar individuos vivientes de no vivientes. Ahora notamos que se había extendido, por un comprensible antropomorfismo, el concepto de individuo a órdenes en que no tiene realidad ni sentido, como el orden de las cosas físicas. En este orden las realidades básicas son de estilo *infraindividual*, campal, y no hay en rigor individuos sino singulares; la individualidad es propia del orden viviente.

En el dominio físico cada elemento ínfimo o *cuanto* va acompañado de un sistema de ondas, según la ley de De Broglie, que lo vincula a todo el universo; e inversamente un sistema de ondas lleva adjunta la energía en forma de gotas, de cuantos o átomos de energía, de manera que rige una unión indisoluble entre cuantos, ondas y campos correspondientes. El singular físico no se halla perfectamente individuado, pues su realidad está dependiendo del universo en bloque, y no posee propiedades uno solo sino todo un grupo, resultando fenómenos físicamente anormales aquellos en que se hace intervenir un solo elemento.

Concluyamos, pues, «la individualidad es algo propio del orden vital, es una invención de la vida frente al físico». «La primera y básica novedad que la vida aporta al universo es la individualidad.»

c) Uno de los teoremas más discutidos, hechos y rehechos por los físicos modernos, es el llamado *teorema ergódico*. Voy a hacer gracia al lector de los correspondientes tecnicismos —de todo eso de superficie de fase, densidad ergódica, hipótesis ergódica, quasi-ergódica, allogódica...—, y encargo a Valéry una explicación en una de las frases de más condensada verdad que en su maravilloso *Eupalinos* se encuentran: «Les siècles ne coûtant rien, qui en dispose change ce qu'il veut en ce qu'il veut»; la naturaleza física dispone a voluntad de los siglos, y por no costarle nada siglo más siglo menos, puede cambiar lo que quiera en lo que quiera. Y así es en verdad que, como se vio, el tiempo no cuenta en física. Y, si añadimos que las leyes físicas fundamentales, las que confieren sus propiedades a las cosas sueltas, son de estilo probabilístico o lotería, es claro que a cada una le tocará, al cabo de siglos más o menos diferidos, cualquier propiedad de este universo, como si uno pudiera vivir y jugar a la lotería un número suficiente, sobre todo infinito, de años, de

seguro terminaría cayéndole el premio gordo y todos los demás premios.

Pues bien: la vida aporta al universo un plan totalmente diverso de lotería de propiedades. «La vida es impulso hacia apropiación.» Eso de que ciertos actos se presenten a la vida como *suyos*, es la segunda originalidad, otra de las novedades que la vida ha traído a lo físico.

«Sólo lo individual posee propiedades.» «Eso de mío, tuyo, suyo —de mío fundamentalmente— es la segunda creación de la vida», invento que tiene que defender contra el colectivismo y lotería propia del orden físico.

La vida no aguarda para hacerse rica a que le caiga la lotería; no espera que por una de las posibles disposiciones de los elementos físico-químicos, realizable a equis siglos y a fuerza de sortear colocaciones en espacio y en tiempo, se forme un *órgano*; como bueno y diligente comerciante, se pone a ganarle las albricias al tiempo y a la suerte y por un acto con *duración fija* ella misma se fabrica sus órganos y desarrolla en ellos sus funciones. Lo físico no puede oponer repugnancia alguna intrínseca a ello, pues para él el tiempo no cuenta, e igual se mantiene la validez de las leyes físicas suponiendo que se verifican en un segundo que en un millón de años. Y así lo que de los actos del pensamiento y de los artísticos decía bellamente Valéry:

> Comme si les actes éclairés par une pensée abregeraient le cours de la nature, et l'on peut dire en toute sécurité qu'un artiste vaut mille siècles ou cent mille ou bien plus encore [*Eupalinos*],

puede y debe decirse ahora, según los conocimientos que tenemos del mundo físico, de todos los actos vitales: que todo acto vital cambia el curso de la naturaleza, acelera o retarda el tiempo, le presta *duración*, de manera que con toda seguridad podemos decir que los actos de la vida pueden valer mil siglos, cien mil siglos o más aún, puesto que la naturaleza, dejada a sí misma —a su procedimiento de sorteo, a su indiferencia por el tiempo—, habría tal vez empleado para producir la base real de tales actos miles y miles de años; y aunque no emplea sino un segundo —porque así lo determinó la suerte que le cayó ese premio gordo—, la naturaleza no asegura *duración* alguna a sus productos; y tal de ellos pudiera *permanecer* más de lo que la *duración* del acto vital requiere, y otro *desaparecer* antes de que

el acto vital se consumara según la medida de su propia *duración*. Y así notamos que en los actos de la vida inferior, grandemente dependiente de la materia, los hay que *duran* más de lo que fuera menester, como ciertos dolores; y otras veces la base física hace *durar* más de lo debido ciertos placeres, volviéndolos así importunos y fastidiosos. «La vida se caracteriza, pues, en ese punto por trocar la indiferencia de lo físico frente al tiempo en esas diferencias de tiempo que llamamos duraciones propias de cada viviente y de cada acto de cada viviente.»

Con la venia, pues, de Bergson habrá que decir que *la vida es ciertamente surtidor inagotable de originalidad, pero que en manera alguna es despensa de indeterminación*. Ella es quien determina y da consistencia a la lotería de propiedades que rige en el universo físico.

De manera que, ampliando otra sentencia de Bergson: «Les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité» (*Evol. créatric.*, p. 326), cabría decir que la naturaleza física no es solamente inestable porque se halle sometida al movimiento y algunas de sus aparentes cualidades, como la luz y el calor, tengan que ejecutar danzas fantásticas de millones y millones de vibraciones por segundo, y haya realidades cual la luz que vayan disparadas con velocidad de trescientos mil kilómetros por segundo, sin que sepamos qué se les ha perdido y en busca de qué van, sino que la inestabilidad radical del universo físico se cifra en algo infinitamente más indesarraigable: en su carácter *probabilístico*, fundado a su vez en el tipo de realidad *singular*, en los miles y millones de mellizos que cada cosa tiene.

Ahora bien: toda cualidad —calor, color, sabor, peso—, tal como las notamos los hombres, posee una cierta y determinada *duración*; no propiamente *tiempo* intrínseco, ya que según las leyes que rigen lo físico de tales fenómenos igual pudiera permanecer un segundo que un año, una millonésima de trillonésima de segundo que un millón de trillones de años. El que nos parezca durar el calor del día unas *horas*, el que sintamos frío durante cierta *estación*, el que nos aqueje la fiebre *durante una enfermedad*, el que llevar cincuenta kilos durante una hora nos parezca *insoportablemente largo* son *invenciones* de la vida; y lo es sobre todo el que vibraciones, *cuantos* de energía, fotones llevados por ondas soportadas por campos nos parezcan cuali-

dades fijas, continuas, unidas; así la luz, el calor; lo es que la luz, bombardeo de fotones guiados por ondas piloto, se nos presente resumida en ese globo continuo, túnica inconsútil, que es la apariencia de la luz a nuestros ojos; que los abismos entre molécula y molécula, átomo y átomo, dentro de cada cuerpo nos los den sintetizados el tacto y la vista en la impresión de un cuerpo continuo; es otra invención de la vida el que nos parezcan distintos materia y energía, cuerpos y luz, peso y espacio...

Por tanto: «la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition» (ob. cit., p. 327), las *formas* o *apariciones sensibles* de color, calor, peso, materia... son cual instantáneas que saca la vida de un universo con estabilidad *campal*, en Mar de realidad, sobre el que flotan no individuos o entidades bien determinables en espacio y tiempo, sino infinitos elementos agrupados en sistemas de mellizos, todos a la una, y con propiedades que no se asientan, como accidentes en sustancia, sobre cada uno de ellos, sino que pertenecen al grupo, y el que cada uno de ellos momentáneamente o circunstancialmente las posea depende de que le caiga una cierta lotería que sortean leyes probabilísticas, aparatos especiales de lotería real.

Nostre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel (p. 327), dice Bergson; lo cual no debe entenderse, para ser fieles a la imagen que la física moderna nos da del universo físico, que nuestra percepción invente o se las arregle para hacer solidificar en imágenes *discontinuas* la *continuidad* de lo real, sino en el más alentador para la vida y su poder de surtidor de novedades, a saber: que la vida, con *ocasión* de una realidad —cóctel de continuidad campal, de discontinuidad cuántica—, inventa esas formas sensibles, aperitivo vital para vida, que llamamos color, calor, peso, volumen, densidad, materia, cuerpo, dimensión... Y es esta operación tan maravillosa, por no decir infinitamente más que la del artista más genial que construye una sinfonía sin tener que preocuparse de la esencia de los sonidos, de las leyes de la acústica; o la de un pintor que dispone los colores sin tener en cuenta la química; y es que, para la vida, lo real físico no es materia, sino *ocasión de lucimiento*, lugar de expresión y exteriorización de lo que ella en sí misma es.

Y, si mediante las llamadas *cualidades*, caracterizamos la *esencia* de las cosas habrá que sostener valientemente, con razón vital, que la esencia de las cosas físicas es *invención de la vida*: surtidor inagotable de novedades, de figurines de ser.

Creyó, inocente, la filosofía clásica que las cosas poseían de sí esencia y cada esencia sus propiedades, y encerró cada cosa en los límites de la definición con una barrera infranqueable: la diferencia específica; y así pintó lo real con conceptos definitorios, procedimiento semejante al de la pintura renacentista que encerró los objetos en la cárcel euclídea de la perspectiva, y a cada cosa en la cárcel de su perfil, bien definido, con su color local y personal dentro de esa diferencia específica de las figuras clásicas que es el dibujo, y con una iluminación total que no difuminaba las cosas, sino que hacía resaltar por su uniformidad las distinciones de las cosas particulares que integraban esa suma explícita que es un cuadro clásico.

Pero la *vida artística* inventó el modo de liberar los objetos de la cárcel euclídea de la perspectiva, de la convergencia de todo en un punto; y consiguió, por una novedad imprevisible, dar a los cuadros *unidad pictórica visual*, no unidad simplemente geométrica.

Y los objetos comenzaron, desde esta *invención*, a aparecer difuminados, flotantes en una atmósfera de luz no uniforme y al servicio de ellos, sino con visualidad propia. Y sigue, por sucesivas invenciones de ignorada valentía contra ideas filosóficas implícitas en la pintura interior, el proceso de liberar el color del perfil; las cualidades, de la diferencia específica; la forma y dimensiones del color, de las proporciones que suelen guardar en los objetos directamente dados a la vista.

Y, teniendo la *vida* más recursos que la *vida artística*, ¿tendrá menor poder de invención?

No es, pues, casualidad que Bergson sienta la necesidad de acudir casi continuamente al testimonio del arte para justificar, o cuando menos dar verosimilitud, a sus ideas sobre el poder inventivo de la vida.

> C'est à l'interieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu desintéressé, conscient de lui-même, capable de refléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. Qu'un effort de ce genre n'est pas impossible, c'est ce que démontre déjà l'existence, chez l'homme, d'une faculté esthétique à côte de la perception normale» [*Evol. créatric.*, pp. 192 ss.].

Habría que educar, dice Bergson, la intuición filosófica según el modelo de la intuición estética, artística. Y lo característico del modelo de intuir artísticamente, consiste, según Bergson, en colarse, por una especie de simpatía, dentro del objeto, derribando así las barreras que distinguen sujeto de objeto, la impenetrabilidad burda que el espacio y la cantidad imponen a los seres —impenetrabilidad tanto más absurda, llevada al límite, cuando se refiere al orden de la vida (cf. *ibíd.*).

Deshacer provisoriamente la multitud y división, separación y multiplicación, impuestas por esa primera creación de la vida que es la individualidad, es la faena del arte; y se trata de un deshacimiento *provisional*, porque en la simpatía artística ni el artista pierde realmente su individualidad ni el objeto la suya, sino que se elimina solamente esa especie de individualidad inferior que hemos llamado *singularidad* y que de la cantidad y espacio proviene. El arte no se dirige en rigor ni en efectos al Uno de tantos, a Don Nadie; sino al *individuo*. Empero la base física, el material en que tiene que expresarse el arte, pertenece al orden físico, donde domina la singularidad, la casualidad, el «tanto monta, monta tanto», y es preciso que la actividad artística supere semejante estadio de *uno de tantos*, de plebeyismo entitativo, para así rehacer la unidad propia de la vida, que es la individual.

III. Empero lo que más estorbaba a Bergson en su interpretación de la vida como *surtidor de novedades* era el entendimiento, contra el cual se podían hacer, entre mil acusaciones, dos gravísimas que se resumen en una:

> [...] la inteligencia humana se encuentra como en su casa cuando se la deja entre objetos inertes, más en especial entre sólidos..., que nuestros conceptos han sido formados a la imagen de los sólidos, que nuestra lógica es sobre todo la lógica de los sólidos, que, por eso mismo, nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte, y donde la inteligencia no tiene más que seguir su movimiento natural, después de brevísimo contacto con la experiencia, para ir de descubrimiento en descubrimiento, con la certeza de que la experiencia marcha tras de ella y le dará invariablemente razón (*Evol. créatric.*, pp. I-II).

La inteligencia es, por tanto, según Bergson, el órgano de la vida superior retrógrado y reaccionario por excelencia.

Y, además de reaccionario, mecánico por excelencia:

> [...] *l'intelligence, envisagée en ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier, des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication* (*Evol. créatric.*, p. 151); «la inteligencia, considerada en su original funcionamiento, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en especial instrumentos para hacer instrumentos, variando indefinidamente su fabricación.»

Son, pues, dos los capítulos de acusación vital contra la inteligencia:

1) En su funcionamiento original es facultad técnica, fábrica de instrumentos de toda clase.

2) Se luce sobre todo en geometría, en geometría de sólidos y en lógica de sólidos.

Es decir, funciona maravillosamente en lo *artificial* y en lo *rígido*. (Parece como si Bergson fuera un cartesiano de inteligencia, *malgré lui*, bien contra su voluntad, pero sin remedio.)

Concedámoselo todo a Bergson. Y vamos a ver que la vida moderna intelectual ha encontrado un resquicio por el que la *vida* se ha vengado del reaccionarismo rígido y envarado, del funcionamiento lógico, geométrico y técnico de la inteligencia cartesiana: *la del plan claro, distinto y adecuado.*

Ya decía Bergson que «la vie déborde l'intelligence» (p. 50), la vida desborda a la inteligencia; que «l'intelligence toute pure est un rétrecissement, par condensation, d'une puissance plus vaste» (*ibíd.*), que la inteligencia pura es un cierto encogimiento, por condensación, de una potencia más vasta.

Empero ese halo o franja que, en decir de Bergson, queda alrededor del núcleo cristalizado que es la inteligencia pura, ¿no tendrá un funcionamiento especial, intelectual todavía, sólo que su estilo no es ni geométrico, ni lógico ni técnico?

¿Cuál será?; y, ¿servirá, caso de existir, para darnos conciencia *intelectual* de la vida, en cuanto *jaillissement de nouveautés*, surtidor de novedades, imprevisibles, incalculables?

Y aquí ya no es posible seguir al Bergson histórico, el que se paró en 1898; pero nos va a sacar del apuro, sin cambiar la dirección del pensamiento bergsoniano, Mallarmé, y a ratos Valéry.

«Todo pensamiento, dice Mallarmé, no hace sino jugar a los

dados», y «la serie entera de los pensamientos forma "una" jugada de dados». «Toute pensée émet un coup de dés.»

El pensamiento de estilo *probabilístico* es el que pertenece a la franja *viviente* que rodea, cual halo de vida, ese núcleo cristalizado en diamante que es la inteligencia geométrico-lógica.

Y no confina la inteligencia con el instinto mediante ese halo de vida, como afirmaba Bergson; la inteligencia, en cuanto razón vital y razón histórica, representa un estadio superior de vida intelectual, alejado en segunda potencia del instinto.

«L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague» (*Evol. créatric.*, p. 192). Pues, bien, la razón vital y la razón histórica no son un núcleo dentro del núcleo que es ya de por sí la razón lógica, sino una atmósfera incandescente, corona solar en que los elementos de la corteza están en fusión, emitiendo todas las rayas del espectro, la constitución íntegra trocada en vibraciones, en ondas cósmicas, en plan de *mecánica ondulatoria*, estilo e invención de otro francés genial: el príncipe de Broglie, mecánica en que cada corpúsculo lleva su onda adjunta, en que lo locamente circunscrito da noticia de sí, mediante su onda, a todo el universo.

Pero oigamos a Mallarmé contraponiendo, en inigualable estilo —con empleo de pensamientos al desnudo, «emploi à nu de la pensée», como dice él mismo en el Prólogo a *Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard*—, el tipo de inteligencia *determinista* —que es el que Bergson conoce: lógico-geométrico-técnica—, con una inteligencia o Pensamiento *probabilístico* o indeterminista; el que piensa, como se juega a dados, esperando a cada momento la *sorpresa*, la *novedad*; que es el *juego*, en verdad, *jaillissement de nouveauté*.

«Un saque, una jugada de dados no abolirá, jamás, el Azar»; tal es el tema de aquella obra mallarmeana, dispuesta tipográficamente de tan original manera que resulta, al decir de Valéry, «un ensayo de elevar, por fin, una página al poder del cielo estrellado» (*Variétés*, II). Pero, dejando aparte este aspecto, Mallarmé mismo nos autoriza para empleos como los que se van a hacer a continuación, cuando en el Prólogo de *Poema* dice: «ce serait le cas de traiter, de préference, tels sujets d'imagination pure et complexe ou intellect: que ne reste aucune raison d'exclure de la Poésie, unique source»; pues éste es precisamente el caso presente: asunto de imaginación pura y compleja o entendimiento, que no hay por qué excluirlo de la Poesía, fuente única de todo.

Y como en órgano, ejecuta Mallarmé su poema, tocando en un teclado superior, con registro wagneriano de trompetas, no sabemos si de juicio o de gloria, esas ocho palabras «Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard», mientras para algunas de ellas, o una suelta, va tocando en otro teclado manual y acompañando con el pedal temas subordinados, algunos de ellos según lógica, coordinados otros según módulo poético, dando en total la sinfonía ideológica sin par y sin imitación que es su poema.

Un saque de dados no abolirá, «por suerte, por dichosa ventura para la Vida», el Azar. Es comentario.

Se acabó la Poesía, según Valéry, cuando uno dice lo que tiene que decir, o sea: cuando la necesidad o una legalidad inflexible dicta y guía las palabras.

Que la auténtica Poesía no puede quedarse a la zaga de una sinfonía de Beethoven «qui est la génialité, l'originalité et, par conséquent, l'imprevisibilité même» (*Evol. créatric.*, p. 244), que Beethoven y Mallarmé, en cuanto músico uno y poeta el otro, y sus obras, sinfonías o poesías, gozan en superlativa dosis de esa propiedad de la vida: genialidad, originalidad, imprevisibilidad.

De manera que las frases interpoladas en el *tema* mallarmeano: «por suerte, por dichosa ventura para la Vida» —en cuanto tal y en especial para la poética que es vida en superlativo y en pureza—, son bien fundado comentario.

¿Quién, en verdad y desde dentro, pudiera abolir al Azar? No por cierto el *determinismo*, sino un saque de dados tan descomunalmente favorable que acabase con la provisión de suertes del juego. Desbancase al banquero.

Perfilemos los conceptos.

Un determinismo se caracteriza no solamente por la presencia vigente de leyes, sino por el tipo de leyes *en cadena*, de modo que puesto un eslabón quedan automáticamente puestos todos en su lugar correspondiente: espacial, temporal, deductivo.

Un probabilismo trae consigo *leyes*, empero las leyes probabilísticas no fijan para sus elementos un lugar u orden inmutables, sino solamente *metas* o *límites* a los que aluden, señalan, apuntan los elementos sin quedar, con todo, vinculados con ellos.

Cuando, por ejemplo, se juega a los dados, la forma de los

mismos determina una distribución especial de las suertes, distinta cuando se juega con dos o tres dados, y no digamos diversa de la distribución que rige en una ruleta o en un juego de cartas.

Juguemos idealmente con un solo dado. Cada saque pone de manifiesto una cara con su número. Si nos limitáramos a *echar* los dados sin *jugar*, es decir, sin apostar a la salida de un cierto número o combinación de ellos, en el plazo de una jugada o varias veríamos que, conforme crece o tiende al infinito el número de saques de dados, van igualándose las veces que sale cada una de las caras. Y, si se echaran infinitas veces, habría salido cada una el mismo número de veces que la otra, a saber: un sexto del número total de saques. Cuando se echa un dado un número finito de veces, es poco probable que cada una de las caras salga el mismo número de veces; si, por ejemplo, la jugada va a seis saques, no habrá jugador tan desaprensivo y alocado que apueste a que salen todas las caras, y según el orden de los números 1, 2, 3, 4, 5, 6. Empero, si se echase el dado seis millones de millones de veces, es grandísima la probabilidad de que cada cara salga el mismo número de veces que otra: un millón de millones de veces. Y, con todo, notemos un detalle importantísimo: las caras no salen por un orden tal que, salida una un cierto número (1, 2, 3, 4...) de veces, podamos predecir cuál seguirá. Podrá suceder que la cara marcada con el 1 haya salido, en 5.999 saques, 1.000 veces; que la 2 haya salido en ese mismo caso, 1.000 veces; y lo mismo las 3, 4, 5; de manera que, al ir a sacar una vez, para completar el número de 6.000, a la 6 le falte una vez para que todas las seis caras hayan salido igual número de veces, tal como parece exigirlo el juego. Con todo no hay seguridad alguna de que salga la cara 6, y la hay mayor de que cualquiera de las otras salga una vez más, deshaciendo así la equiprobabilidad. Más aún: aun cuando hubiéramos echado el dado un número grandísimo de veces, seis trillones de billones de millones de veces y, por una de las probabilidades normales, hubieran aparecido todas las caras un sexto de tal número —un trillón de billón de millón de veces—, los saques siguientes no garantizan que se conserve esa equiprobabilidad, que el juego y cada cara permanezca ya en el *límite* a que tiende el juego, que es 1/6. Bien al revés de los movimientos y procesos deterministas, que se paran en el límite y tienen un orden prefijado sus elementos.

Vemos, pues, en el simple caso del juego con un dado, la existencia de *leyes*, que no prescriben a los elementos ni orden de aparición ni fijeza en el límite. Y es que sólo *apuntan, señalan o aluden* al límite, sin terminarse o cerrarse positiva y definitivamente con él.

El Sol, decía Heráclito, no traspasará sus medidas, su órbita; la sigue paso a paso, sin saltarse uno solo, por orden inflexible, y todos ellos componen una especie de espiral, de espiras apretadísimas que apenas sí se distinguen de una circunferencia.

Pues bien, y cierro el paréntesis: al determinismo no se opone propia y perfectamente el Azar, regido por leyes probabilísticas, sino la *casualidad pura y simple*. Lo físico, aun según la opinión de la física moderna, no es casual; está sometido a un régimen probabilístico; al *Azar*. Su legalidad se asemeja a un juego de dados, con leyes de libertad de orden entre sus elementos, mas no a un *caos*, a un indeterminismo total, al irremediable revoltillo de la casualidad.

Mallarmé junta sutilmente «juego de dados y Azar». Se coloca y nos coloca en *cálculo de probabilidades*, en universo probabilístico, no en mundillo de Casualidad.

Y, ¿cuál será el Premio gordo que podamos esperar de ese orden probabilístico? La *indeterminación* en los elementos y su orden, dentro de una *necesidad relativa*, propia de un conjunto de ellos, *relativa* porque sólo una probabilidad máxima equivaldría a necesidad, y los grados crecientes o decrecientes de probabilidad permiten una cierta regularidad sin la constricción de la necesidad o de la imposibilidad. Y además: el aspecto de *sorpresa*, de inesperado, de premio, de invención; porque el orden probabilístico no permite predicción alguna sobre lo que seguirá al elemento que haya salido, que después del 1 puede salir, en el juego con un dado, lo mismo el 6 que el 5, o una serie de seises más o menos prolongada. Todo es posible y, además, probable.

Pues bien: ni la jugada más sorprendente y favorable de dados puede abolir y eliminar el *Azar*, llevar hasta necesidad. Y, ¿en qué circunstancias pudiera, tal vez, un saque fantástico de dados abolir el Azar, superar la *probabilidad*, elevándola a *necesidad* o a *imposibilidad*?

—En ninguna, aunque tal jugada tenga lugar, continúa diciendo Mallarmé, en *circunstancias eternas*, decisivas, irremediables, como naufragio absoluto,

Même lancé dans des circonstances éternelles,
du fond d'un naufrage.

Pero no todos los naufragios son absolutos, irremediables y definitivos, de modo que constituyan una circunstancia eterna ya e inmutable; hay maneras de sacar las cosas a flote.

En el *Abismo*, dice hermosamente Mallarmé, «cual casco de navío, inclinado ya de una u otra banda», navío en naufragio,

[...] la coque
d'un bâtiment
penché de l'un ou de l'autre bord.

Todo abismo está en *preliminar* naufragio, es naufragio de nacimiento. Y padece, además, de una enfermedad de alas; es ave a quien se le quedaron las alas en ángulo de caída, en inclinación desesperada para volar,

D'une inclinaison
plane désespérément
d'aile
la sienne
par avance retómbée d'un mal à dresser le vol.

Mas si *Abismo*, por estos aspectos de eternidad, de irremediabilidad y necesidad, llena una de las condiciones posiblemente favorables para una jugada de dados tal que juegue una mala partida al Azar, superándolo en Necesidad, con todo le falta esa forma adecuada de mesa de juego, perfectamente plana y neutral, y esos típicos movimientos del cubilete. Para que *Abismo* junte con la primera estotras circunstancias favorables, Mallarmé lo pondrá en furor (*furieux*) tal que el movimiento lo cubra de espuma, lo *blanquee* (*blanchi*), mas sin alterar tal tipo de tempestad interior la uniformidad de la superficie,

[...] couvrant les jaillisements
coupant au ras les bonds.

Y para que la profundidad temerosa del mar no venga a comprometer el equilibrio y lisura de esa mesa en que se ha de intentar jugarle el Azar la mala partida de vencerlo con Necesidad. Despliégase Abismo en superficie, sale a luz y a planicie la sombra, temible, enterrada y encubierta por el *ala alternante*

(*aile alternative*) de *Abismo*, alas extendidas cuanto lo permite la envergadura,

[...] jusqu'adapter à l'envergure,

y, convertido todo así en su superficie lisa, agitada de un movimiento cual de cernedera, cubileteante, en perfecta horizontalidad, sin altibajos, *l'horizon unanime* —sin altanerías de montes, sin depresiones de abismos—, podrá darse comienzo a aquella solemne partida de dados, a aquel golpe de Estado que el juego pretende jugarle al Azar mismo.

Y si, como dice Bergson: «la conscience apparaît proportionelle à la puissance de choix dont l'être vivant dispose» (ob. cit., p. 194), la conciencia es proporcional a la potencia de elección de que disponga el viviente, es claro que la realidad y firmeza del *Azar*, la presencia indesarraigable de la *probabilidad* en la base real del viviente, acrecentará esa potencia de elección, el número de posibilidades, no tendientes a necesidad, sino confinadas dentro de los elásticos límites de probabilidad, de que dispondrá la Vida para sus creaciones y novedades.

Frente a este espectáculo, rebosante de alicientes para la Vida —universo trocado en uniforme planicie, en horizonte unánime, cual mágica mesa en cerniente movimiento, sobre la que se va a jugar una trascendental partida de dados, y se echa a suerte el Azar—, el Dueño y Señor de un universo *determinista*, el tipo de inteligencia lógica, matemática, técnica, se halla con que no le van ni le sirven los cálculos antiguos —deterministas, necesarios, cálculo infinitesimal clásico, cálculo de variaciones, geometría cartesiana, aritmética arquimédica, mecánica newtoniana, astronomía de Laplace, teoría de los tres cuerpos de Poincaré...—,

Le Maître
hors d'anciens calculs,

ante un universo *probabilístico* no sabe cómo componérselas, cómo maniobrar,

[...] où la manoeuvre avec l'âge oubliée;

que es lo que sucede aun a los físicos eminentes del siglo pasado, que no pueden maniobrar con esos cálculos probabilísticos, inventados por mozos atrevidos y desconsiderados que, como

Heisenberg, Schroedinger, Fermi, Dirac, Bose, Einstein, se pasan la vida inventando nuevos juegos de azar, nuevos tipos de definir la frecuencia probabilística, las estadísticas.

Ante esta física *probabilística* —¡por todos los dioses!, no se la confunda con física de *casualidad*—, los Maestros de estilo antiguo quédanse indecisos, paralízanseles los brazos,

> [...] hésite
> cadavre par le bras,

y levántanse, entre airados y convencidos, infiriendo de semejante conflagración, revolución y nuevo plan probabilístico que lo que se prepara es otro *determinismo más fundamental*:

> Le Maître
>
> *surgi*
> *inférant*
> *de cette conflagration à ses pieds*
> *de l'horizon unanime*
> *que se prépare*
> *l'unique Nombre qui ne peut pas être un autre*,

un *Número* que ya no puede ser otro, *Número-Espíritu*, que bastará echarlo en medio de las olas, del universo y teorías probabilísticas, para replegar esa división entre tipos de estadísticas, entre mecánica clásica y ondulatoria, entre energía y materia, corpúsculos y radiaciones, y pasar con arrogante gesto de determinismo vencedor,

> [...] en reployer la division et passer fier

También Baudelaire suspiraba por no salirse de *Números y Seres*:

> Ah, ne jamais sortir des Nombres et des Êtres!

(*Le gouffre*); tenía miedo al *abismo*, a ese terrible abismo que es para la mentalidad clásica, pagada de sí y llena de orgullo deductivo, un universo probabilístico en que le sorteen de continuo a uno hasta su ser y sus propiedades, pero en el que se pueda vivir en delicioso peligro, rodeado de sorpresas. ¡Si el día menos pensado, decía el primer probabilístico, Boltzmann, nos encontraremos con que, sin causa exterior ninguna, el calor pasa del cuerpo menos caliente al más caliente!

Pero el determinista clásico, el lógico empedernido, el racio-

nalista consumado y consumido, por nada se decide a jugar en semejante plan.

Es menester, continúa metafóricamente Mallarmé, que una de las olas, en nombre de todas, invada la nave: naufragio directo del Hombre, del *Homo logicus*, del físico determinista,

> [...] naufrage cela direct de l'Homme,

de mano crispada, desde siglos y siglos hecha a no abrirse,

> [...] vaine ancestralement à n'ouvrir pas la main crispée;

que desde nuestros antepasados, los griegos, tiene el hombre occidental crispada la mano, levantada en petulante gesto hacia lo Absoluto o lo *Trascendente*,

> [...] par delà l'inutile tête

por encima o más allá de la cabeza, inútil como miembro *viviente*, pues la *vida* intelectual no ha tenido derechos filosóficos reconocidos, derechos a espontaneidad, a creación, a novedad.

Se los reconoce valientemente Bergson, aunque para reivindicárselos tenga que contravenir la función natural de la inteligencia, tal como salió de las manos de la naturaleza —«notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé» (p. 167)—; empero de la inteligencia vendrá la sacudida liberadora que remontará a la vida mental del plano mecánico al creador, «c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est» (p. 193).

Y no es que le hayan faltado a la inteligencia, desde sus primeros pasos en el mundo ideal y real, ocasiones de notar cuán decisivamente mandan en este mundo la probabilidad, el azar y, por tanto, qué magnífico campo hay en él para la espontaneidad creadora e inventiva de la vida.

De entre tales ocasiones menciona, poéticamente, Mallarmé las siguientes:

a) Un cierto *demonio inmemorial*,

> [...] l'ultérieur démon immémorial,

que ya incitaba a Sócrates a preocuparse por la vida interior antes de hacerlo por las cosas exteriores, en que, al parecer, vige un determinismo, uniformidad y repetición asegurados y calcu-

lables. Y es el demonio socrático, la voz interior, demonio *inmemorial*, frente al demonio de fecha reciente que es el *esprit malin* de Descartes, que, mediante la duda metódica, intentó liberar, y lo consiguió en buena parte, a la vida occidental de las trabas de las cosas externas, de la geometría y de la técnica, del mecanicismo y del determinismo; y dejó la vida en sí y para sí, condición y estado previos y necesarios para notar su espontaneidad, si es o no es *jaillissement de nouveautés*, surtidor bien surtido de novedades y creaciones.

Este *demonio inmemorial*, casi en los límites de la memoria filosófica y vital de la humanidad occidental —veintiséis siglos dan más que ocasión y causa de perderlo de la memoria corriente—, obliga de cuando en cuando a la vida mental a hacer memoria de él —y así obligó a los estoicos «a encerrarse en sí mismos con sus propios afectos» y «a sentirse cual en ciudad sitiada por las cosas»; y forzó a san Agustín a proponerse cual parte integrante de su programa de conocimiento: *Quid scire cupis?*—, «a Dios el *alma*» y a Dios por el Alma; y para quedarse solo a solas con su alma, preceder a Descartes con aquel *si fallor, sum*, si me engaño, soy», cuya virtud ha consistido desde siempre en dejar al alma sola, a solas consigo misma. Y después ha ido haciendo en casi todas las filosofías recordatorios más o menos insistentes y decisivos de sí mismo, para terminar en Bergson, Husserl, Heidegger.

Este *demonio interior* no tiene país natal, opera en todos,

> [...] ayant des contrées nulles;

y ataca y se las toma sobre todo con ese *viejo* de fecha y pretensiones que es el determinismo, el sistema en que para todo o para la mayor parte de las cosas no corre el tiempo; y lo pone, complacientemente, en ese disparadero que es habérselas con la *probabilidad* —no dice Mallarmé con la casualidad—,

> [...] induit
> le vieillard vers cette conjonction suprême avec la probabilité.

b) Que, en efecto, la probabilidad —no la casualidad, ni siquiera la posibilidad—, sacudiendo esa seguridad rutinaria y confiada de todo determinismo, pone a la vida ante el problema y plan de creación e invención. Así, aquel determinista de alma que se llamó Aristóteles, y a quien el *demonio* no tentó con la

vida interior cual lo acababa de hacer con Sócrates, tuvo que reconocer en su *Poética* que lo *verosímil* —cierta *metáfora* de la verdad eterna e inmutable— ejerce más fuerza sobre el alma que lo verdadero en persona. La creación artística es obra de la *verosimilitud*; que si sólo existiera la verdad, con sus atributos lógicos y ontológicos de extratemporalidad, extraterritorialidad, extraindividualidad, necesidad, eternidad, inmutabilidad... no habría *arte*.

El *demonio* tentó siempre a los deterministas más empedernidos con el *problema de la belleza y del arte*. Éstas fueron desde siempre, de tiempo inmemorial, las *conjunciones de astros* —arte y filosofía—, decisivas para juzgar del tono vital en que se desarrollaba una filosofía determinista.

En general puede decirse que el demonio dio

> [...] chance oiseuse,

una no aprovechada oportunidad de lucirse en las filosofías *sistemáticas*, a los Señores del *cálculo*, porque la vida se había reducido en sus sistemas a una *sombra aniñada, ombre puérile*, y todos los cantos, asperezas, desigualdades, rarezas que la vida real, creadora, inventora, rebelde al mecanismo y a la lógica, trae siempre consigo de reserva para desconcertar al más lógico, aparecen en los grandes *sistemas* de filosofía, todos de verdad absoluta o determinista, como cantos ya muy rodados, bien lavaditos, perfectamente pulidos, y que del movimiento de las ondas, de su *lenguaje indomable y salvaje*,

> [...] au bruit de cette plainte indomptable et sauvage [Baudelaire],

no han sabido recoger y expresar sino palabras mansas, fórmulas deductivas plegables a todas las circunstancias, indiferentes moldes para toda clase de objetos, vivos o no. De cada uno de tales sistemas fiilosóficos pudo decir Mallarmé:

> [...] celui
> son ombre puérile
> caressée et polie et rendue et lavée
> assouplie par la vague et soustraite
> aux durs os perdus entre les ais.

Y así todo sistema determinista —de física o de filosofía— ha nacido de una lucha en que el mar —el mar de la realidad,

movido, tempestuoso, de sonrisa no reducible a número, multirresonante, yermo e hirviente, como lo vieron Esquilo y Homero—, ha tenido que habérselas con un *abuelo*, con una vida en decadencia, o una vida en decadencia ha hecho la intentona de emprenderlas con el Mar nada menos. Y así nada de extrañar que, siendo la probabilidad de trabarse en firme *Mar* y *Abuelo*, mínima, se le haya dado a la vida del Abuelo, del Abuelo mental de la filosofía europea que es el determinismo y el sistematicismo, una oportunidad inaprovechable.

Né
d'un ébat
la mer par l'aïeul tentant ou l'aïeul contre la mer
une chance oiseuse.

En los sistemas de la filosofía occidental nunca pasaron de *noviazgo* las relaciones entre vida y filosofía; y las definiciones, explicaciones, teorías que, para declarar conceptualmente la vida, inventó cada sistema fueron *simples velos de ilusión*, tras de los que se ocultaba, cual mala sombra, como obsesión insatisfecha, el problema de la vida, y en física el problema del movimiento y de la probabilidad. La vida quedó reducida, cuando se la violentó en conceptos, a *fantasma de un gesto*, a índice acusador, a pesadilla mental.

Fiançailles
dont le voile d'illusion rejailli leur hantise
ansi que le fantôme d'un geste.

Por esto definiciones de *vida*, conceptos de *espontaneidad*, de *libertad*, de *intimidad*, de *conciencia*... todas padecen de tembleque y raquitismo, no se tienen en sus mismos pies:

[...] chancellera
s'affalera.

Con exceso de peso de razón dice, pues, Bergson, que «la inteligencia se caracteriza por una natural incomprensión de la vida». *L'intelligence est caracterisée par une incompréhension naturelle de la vie* (p. 179).

Y es claro que Mallarmé, resumiendo poéticamente todos estos ensayos —intentonas condenadas de antemano al fracaso— de la inteligencia *sistemática*, concluya con aquel golpe de timbal:

N'ABOLIRA.

No hay miedo de que la inteligencia sistemática acabe con el *Azar*, con la probabilidad real, que es la base de la Vida, materia apta para sorpresas, invenciones, creaciones: *jaillissement de nouveautés*.

Y con éste han sonado ya siete *golpes de timbal* en lo que llevamos de *Sinfonía Vital* mallarmeana; que este poema está compuesto con un tema para timbal, tema profundo, conmovedor, tremebundo, bien articulado: *Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard*, «un saque de dados jamás abolirá el Azar».

De él parece decir Bergson: *ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie* (p. 3), que, en efecto, después de aquellos cuatro golpes firmes y secos: *un coup de dés*, «un saque de dados», con que comienza la sinfonía mallarmeana y que me suenan a las cuatro primeras notas de la sinfonía quinta de Beethoven, los desarrollos poético-ideológicos de la lucha entre sistema y vida, determinismo y probabilidad, subtema siguiente, acompañado de continuo por esa nota persistente y tremebunda que es el *jamais*, «jamás», abocan irresistiblemente a la conclusión triunfal del timbal: del instrumento tembloroso y emocionado de la Vida: «no abolirá».

Y en la partitura del timbal no quedan ya más que dos notas: *Le Hasard*, «El Azar».

¿Cuál es el medio más directo y propio para abolir el Azar? —El *número*.

Que inclusive en nuestros vulgares juegos de azar, si pudiéramos prolongar el juego tiempo suficiente para que el *número* de jugadas fuera infinito o próximo al infinito desaparecería el Azar, y cada uno volviera a casa como de ella salió: sin que nada hubiera pasado.

Pues por más que el *número exista*, dice Mallarmé, que *comience y se termine de numerar, se reduzca a cifras exactas*, dé una *suma ilustradora*, no por eso dejará de *haber Azar*.

SI
C'ÉTAIT LE NOMBRE
EXISTÂT-IL
COMMENÇÂT-IL ET CESSÂT-IL
SE CHIFFRÂT-IL
ILLUMINÂT-IL

Ce serait le Hasard. Porque, en realidad de verdad, la Vida se sirve del número como de «pluma solitaria perdida», cual instrumento de uso no muy frecuente, a ratos perdidos, y para cosas perdidas o por seguras o por insignificantes. Y cuando del Número se sirve en plan científico, como en matemáticas, física teórica, experimental y astronomía, la verdad es que el *Número*, encuadrado en leyes o funciones unívocas, biunívocas, ecuaciones diferenciales y demás formas de *determinismo* u *omnisciencia*, para poco vale dentro del Universo físico y para nada dentro del viviente. Y eso poco que el Número puede en el Mundo físico lo puede en cuanto sometido a *leyes probabilísticas*, aspirantes heroicas al determinismo; y en este sentido de contraposición entre exigencias del Número determinista y dominio efectivo de lo real resulta «su rígida blancura, ridícula, comparada con el Cielo», lugar de lo Absoluto,

[...] cette blancheur rigide
dérisoire
en opposition au ciel,

Y los que de tal pluma —que quisiera escribir en un Número, cifra del Universo, todo lo real y lo posible— se adornan y pavonean, hacen el ridículo, pues se les trueca en *signo de insignificancia.* Y lo único que consiguen es, dicho en irónica frase castellana, «poner puertas al campo», o como dice Mallarmé en más refinado lenguaje:

[...] un roc
faux manoir
tout de suite
évaporé en brumes
qui imposa
une borne à l'infini.

La historia de la lógica y de las ciencias matemáticas, y la más cenicienta de los sistemas filosóficos, dejan por saldo: el plan de someter todo al dominio del Número, cifrado, contado, sumado y tabulado ha fracasado en favor del *Azar: del cálculo de probabilidades*.

«Caése», pues, termina Mallarmé diciendo, «la pluma» —la que pretendía contabilizar el universo y la vida—, «suspendida siniestramente» sobre la Vida y la Inteligencia, con no disimuladas ganas de reducirlo todo a número, peso y medida —plan de

Dios, sin la discreción infinita de Dios—, y «va a enterrarse en aquellas espumas originales desde las que su delirio saltó hasta una cima, insultada por la neutralidad idéntica del Abismo».

Y «de toda esta crisis memorable» —entre determinismo e indeterminismo, entre sistema y Azar, entre necesidad y probabilidad— «no habrá quedado sino un Lugar», no habrá tenido lugar sino el Lugar,

RIEN
N'AURA EU LIEU
QUE LE LIEU

Añade Mallarmé; «exceptuando, tal vez, una Constelación»,

EXCEPTÉ
PEUT-ETRE
UNE CONSTELLATION.

¿Qué *constelación* es ésa, y de qué *lugar* se trata?

La *Constelación* es el Determinismo, la Necesidad, lo Absoluto; y todo ello no es en sí mismo sino, como *Guía, Polos* del conocimiento y aspiraciones humanas; porque, si es cierto que no podemos ganarle la partida al Azar, jugando todas las jugadas posibles, infinitas en acto —que tampoco podemos llegar a coger con la mano la estrella Polar—, con todo estrella Polar, Determinismo, Necesidad, Universalidad han de quedar siempre como *Límites ideales*, cual *Guías trascendentes* de toda aspiración, ideológica o práctica, del Hombre. Que si a veces jugamos una sola jugada a los dados, siempre guardamos una secreta esperanza, prendida en nuestra alma con el imperdible de la probabilidad, de que nos caiga el Premio Gordo.

Del Determinismo, Necesidad, Universalidad, en cuanto Metas *realmente* inasequibles para el hombre —y aún para su entendimiento que, como dice Mallarmé en la frase última de su *Poema* «no hace sino sacar una vez a los dados», «jugar una jugada», «Toute Pensée émet un coup de dés»—, vale aquella frase del mismo Mallarmé en *La Musique et les Lettres*: «omnipresente Línea trazada en todos los puntos para instaurar la *idea*».

Que, en efecto, Determinismo, Necesidad, Universalidad son *Ideas*: orientadoras *metas* y, por orientadoras, inasequibles; y por metas, límites a que debe tender y pretender acercarse indefinidamente el hombre. Dios nos libre de que todo fuera para el

hombre *pájaro en mano*, sin cientos y cientos volando; no hubiera alicientes ni aperitivos para la Vida y para vivir, y para vivir eternamente, sin fecha última, sin muerte; que quien consigue todo lo que quiere y sabe que conseguirá todo lo que pretenda, carece de Ideales y de Valores, apágasele el deseo por falta de esa cualidad incitante en los objetos que es escapársenos siempre de las manos cuando creíamos tenerlos presos, atractivo de eterna feminidad, sólo unos pasos adelante, casi al alcance de la mano, según tipo de aquella progresión y acercamiento inminente de Aquiles y la tortuga.

La Necesidad, el Determinismo, el Sistematicismo —así concebidos—, forman en verdad una *constelación*, olvidada y desueta,

[...] froide d'oublie et de désuétude,

porque todos los pensadores, de tipo clásico, han pretendido que la necesidad entrara a constituir intrínsecamente sus sistemas, que el sistematicismo, el orden inflexible, fuera una cualidad inherente al pensamiento; que, en una palabra, quedase para siempre y desde dentro abolido el Azar, no digamos la Casualidad.

Todos los filósofos y hombres de ciencia, con rarísimas y modernísimas excepciones, han puesto *en olvido, en desuetud*, y han recibido *con frialdad* el plan probabilístico de ciencia y filosofía; y aún han tratado con despectiva compasión a filósofos que, cual Bergson, han definido la Vida no con nociones de potencia y acto, materia y forma, esencia y existencia —y demás conceptos aspirantes a esa necesidad *intrínseca*—, sino con aquella magnificente frase: *jaillissement de nouveautés*, «surtidor de novedades».

Pirotécnico tanto como metafísico, este punto de vista; pero cohete que a la altura y ejemplo del Pensamiento se abre y florece en gozo ideal», «épanouit la rejouissance idéale», dice Mallarmé en *La musique et les Lettres*.

Empero esa *Constelación*, formada por Necesidad, Determinismo, Universalidad cual *Ideas* rectoras, a pesar del olvido, de la desuetud, del frío glacial con que la tradicional filosofía las ha tratado en ese su carácter de *Ideales*, de «Todopoderosos extranjeros» (Valéry), no dejan de llevar cuenta exacta...

[...] elle énumère

de los saques de dados, de las imprevisibles creaciones y novedades que, cual por lotería, va sacando e improvisando el *Pensamiento*.

Y va anotando «en una cierta superficie disponible aún en lo Alto»,

[...] sur quelque surface vacante et supérieure,

esos *golpes* de suerte y de audacia, de invención e ingenio que la Vida, la Vida intelectual, entre vigilias y relampagueantes *abrir y cerrar de ojos*, entre *dudas, ires y venires, destellos geniales y largas meditaciones*,

[...] veillant
doutant
roulant
brillant et méditant,

da *de cuando en cuando*, imprevisiblemente, por los que verdaderamente da en el clavo, y deja *clavados tales golpes* en el Cielo, cual *estrellas*,

[...] le heurt succesif
sidéralement.

Y estos golpes de genio, ocurrencias imprevisibles de la vida, y de la vida intelectual, por los que cambia el curso de la historia de las ciencias —cuando en una época la lógica deductiva se ha apoderado ya de la forma científica y hecho que se mueva, cual los asnos en la noria: al *rededor de uno mismo*, de la identidad—, van formando una *cuenta*, el haber propio de la Vida,

[...] un compte total en fomation,

que se detendrá en un cierto Número o punto final, consagración final y Número sagrado de las invenciones que una Vida finita puede crear; Número finito, con gestos de Infinidad.

[...] point dernier qui le sacre.

Y para que la Vida intelectual no se detenga en su progreso y no se sienta cohibida por esa necesidad, eternidad, inmutabilidad y sistematicismo, atribuidos, como propiedades, a toda verdad, Mallarmé resume todo su *Poema* —equivalente moder-

no del Poema de Parménides— en: «Todo pensamiento, al pensar, juega a dados».

Sentencia que, si por una parte parece quitar al Entendimiento eso de ser facultad de conocimientos necesarios, inmutables y eternos, por otra le confiere y reconoce el ser facultad vital, viviente e ingeniosa, instrumento de creación.

> En el fondo de la vida —decía Bergson—, hay un esfuerzo para injertar, sobre la necesidad de las fuerzas físicas, la más grande suma posible de indeterminación.

«Qu'il y ait au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme d'indétermination» (*Evol. créatric.*, p. 125). Lo cual no es posible si la vida, sobre todo la superior, no está ella misma provista por naturaleza de esa indeterminación sistemática, oscilante entre imposibilidad y necesidad, que es la probabilidad.

IV. «Podría definirse la conciencia del ser viviente como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real. Ella mide la distancia entre la representación y la acción.» [On définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la répresentation et l'action (*Evol. créatric.*, p. 157).]

Dejo aparte el que esta *fórmula de la conciencia*, dada aquí por Bergson, se parezca sospechosamente a una función matemática que juega papel preponderante en mecánica teórica: la función de Laplace, que expresa la diferencia entre la energía *potencial* y la *actual*; y me fijo en la idea, pues, si no me equivoco, hace de guía implícita en Bergson, que tan bien conocía estos asuntos de física *clásica*.

Una de las leyes físicas fundamentales de la mecánica clásica, conservada en sus líneas generales por la física moderna, expresa que el *gasto de energía* que se hace en un fenómeno —de movimiento de transformación física o química— es, en el universo *físico*, un *Mínimo*. Y este gasto de energía se mide precisamente por la *diferencia* entre la energía potencial y la actual.

Lo físico se caracteriza, de consiguiente, por ser un *sistema de ahorro*, por gastar lo menos posible la energía potencial, trocándola en actual. Lo físico es realidad tacaña en gasto de energía. Gasta *exactamente* lo menos que puede.

Lo cual en términos metafísicos equivale a decir que la *posibilidad* está sometida en lo físico a la *realidad*. O, con otra expresión: en lo físico no es posible sino lo que efectivamente pasa, la posibilidad está ajustada exactamente con la realidad.

Con términos de Bergson: «la posibilidad está taponada exactamente por la realidad» (cf. p. 156).

Ahora bien: en los vivientes la *representación* abarca y presenta el dominio de las *posibilidades*, de los aspectos y cosas a elegir, de las decisiones a tomar, de las cosas a desear, de los diversos métodos de tratar un asunto, de las diferentes explicaciones —científicas, poéticas, prácticas— que pueden darse de un objeto. «En el orden viviente la representación, la posibilidad, desborda lo real, la acción.» La acción, lo real, no puede taponar exactamente el ámbito de lo posible; y esa inadecuación o falta de ajuste entre real y posible, a favor de lo posible, constituye la *conciencia vital*.

> Cette inadéquation de l'acte à la représentation est précisément ici ce que nous appelons conscience [p. 156].

En los vivientes lo posible es más amplio que lo real, y lo real o la realización incluye siempre una mutilación y restricción de lo posible. Esta restricción o conciencia de que lo real nos hace perder posibilidades es la raíz de la *desilusión*, acompañante ineludible de todo lo real.

La diferencia, aritmética o no, entre la amplitud de lo *posible* y la unicidad estrecha de lo *real*, constitutiva y manifestativa de la conciencia, ha ido creciendo a lo largo de los siglos.

En tiempos de los griegos no se creía posible sino una sola geometría: la euclídea y, de consiguiente, lo real físico, las construcciones técnicas reales, tenían que realizar esa única geometría posible. A unicidad en el dominio posibilidad, unicidad en el dominio real. Y por este taponamiento exacto entre posibilidad y realidad no supo jamás el griego de la estructura de una ciencia axiomática; trabajó con su geometría como las abejas su colmena, resolviendo delicadísimos problemas con inconsciencia tal y tanta que aún hoy nos admira, estudiando la axiomática general, que no cayera en cuenta, al tropezar con los *postulados*, al tener que pedir de limosna a la intuición ciertos *datos* geométricos para suplir deficiencias del orden conceptual, que su sistema geométrico era nada más uno de tantos posibles, y no el único posible.

E igual le sucedió en física y en lógica: creyó que no eran posibles sino una sola física y una sola lógica y, de consiguiente, lo real tenía que realizar esas únicas lógica y física. Lo real taponaba exactamente la amplitud de la posibilidad.

En metafísica, la posibilidad está personificada en la potencia y la realidad en el acto. Pues bien: según Aristóteles, la potencia se ordena al acto, y es como un estadio o estado preliminar del mismo, de manera que, en rigor, toda potencia tiene su acto y se ordena a uno solo. De nuevo se da unicidad y acoplamiento exacto entre posibilidad y realidad. No digamos que, en el orden del ser en general, regía una univocidad todavía más estricta, pues las *ideas* que son los modelos de posibilidades tienen que ser *esencias* de una realidad, y toda realidad sólo puede ser de una *especie*. En el orden del ser vale el principio absoluto: todo ser sólo *puede ser* de una sola manera.

Este taponamiento tan ajustado entre posibilidad y realidad es la causa de esa falta de conciencia característica de toda la mentalidad griega, inclusive la filosófica, inconsciencia tanta que problemas de *conciencia real*, tan tremebundos y vivos para nosotros, como la inmortalidad del alma de cada uno, la libertad individual, la individuación de los actos de pensar, jamás se plantearon al griego clásico. Es que todo estaba perfectamente predeterminado y predestinado. Aun sobre todos los dioses —Urano, Cronos, Júpiter y sus cortes— reinaba *Necesidad*, la Inflexible, cual atmósfera de cósmico y trascendente determinismo, irremediable cuando lo *real* sólo *puede* ser de *una sola* manera.

Por este motivo, entre los griegos el hombre se define simultánea y necesariamente como *animal racional*, y como *animal político*. Es decir, el hombre no es hombre sino como *lengüeta y tecla del órgano de la Ciudad-Estado*. Y Aristóteles sostendrá en tesis explícita que el entendimiento activo, el que nos hace conocer, no es de cada uno en particular, sino que subsiste en sí, separado, inmezclable, solitario, atmósfera de luz ideal que a todos nos baña. Y es claro que si el entendimiento activo no es de cada uno, mal podremos fundar la filosofía en *Yo pienso*, y ni siquiera demostrar que el alma de cada uno sea inmortal, sirviéndose de un entendimiento que no es suyo ni apropiable. Y en lo moral tampoco puede asentarse una individualidad o conciencia individual, porque la moralidad del heleno clásico es moralidad *ciudadana*; sus virtudes son órganos y funciones sociales.

Tiene, pues, Bergson razón que le sobra al decir que la diferencia entre posibilidad y realidad, entre virtualidad y actualidad da la medida exacta de la conciencia, y ese desequilibrio es la conciencia misma.

Con el correr de los siglos, el cristianismo planteó a los hombres un problema en que la posibilidad disponía de mayor amplitud que la realidad; el problema de la *salvación*. Además de vivir con una vida natural, posible filosóficamente de una sola manera y con ajuste preciso entre posibilidad y realidad, cabía una vida sobrenatural; era posible vivir de *dos* maneras; la posibilidad era ya, en el orden general de la vida, más amplia que la realidad. Correlativamente era posible morirse o estar muerto de dos maneras: natural y sobrenatural. Cielo e Infierno, ambos cual finales estados de una vida sobrenatural positiva o negativa, abrieron descomunalmente el dominio de la posibilidad; lo real tenía que elegir una de las dos vidas con su correlativa muerte; o vivir con vida puramente natural, con muerte sobrenatural (estado de pecado), o vivir con vida sobrenatural, muerto al mundo, sus pompas y vanidades, es decir: muerto con muerte natural. Y podrá decir san Pablo: «Vivo yo, mas no soy yo quien vive sino que Cristo vive en mí». Y Jesucristo: «quien pierda su alma —el alma que anima con vida natural el cuerpo—, la ganará», es decir: ganará por la muerte de la vida natural la vida sobrenatural. No cabía, pues, vivir con las dos vidas, natural y sobrenatural. Había que elegir; y la *conciencia cristiana* surgió de ese desajuste entre posibilidad doble y realidad sencilla, entre poder vivir en doble tipo de vida, y tener que vivir de hecho con una sola de las dos. O salvarse o condenarse. Nada ya de cielo o infierno naturales. Además: la vida natural se obtiene por generación y herencia biológica, y de hombre sólo procede otro hombre; aquí regía un determinismo irremediable, porque el hombre natural sólo *podía* ser de *una manera* y, por tanto, tenía que ser *real de una sola manera* también. Aquí el cristianismo, aun la filosofía medieval, en nada contribuyó a ensanchar la conciencia *natural* del hombre. Empero dilató extraordinariamente la *sobrenatural*. El hombre podía ser engendrado y nacer con nuevo y jamás visto nacimiento, por obra de la *gracia* divina, por una cierta especie de generación divina que nos hace hijos de Dios (cf. I. 3). Y esta generación es *graciosa*, no necesaria por parte de Dios sobrenatural; este tipo de *posibilidad arbitraria*, de posibilidad de

ser, de vivir, dependiente no de la esencia sino de la voluntad de un Absoluto, despertó en el cristiano primitivo, sobre todo en san Pablo, aquel temor y temblor, aquella temblequera del ser desconocida por el griego, ignorada necesariamente por quien está convencido inmediatamente de que lo posible sólo es de una manera y lo real no tiene más remedio que serlo de esa sola manera que es posible.

La diferencia entre posibilidades de vida y realidad única de vida adquiere en el cristiano un valor infinito, una tensión inconmensurable. Y no tiene nada de extraño que, al producirse en un genio filosófico como san Agustín, diese de sí formulaciones de individualismo *natural* consciente, eco del individualismo sobrenatural, primariamente consciente en todo cristiano genuino. «Aun si me engaño, soy», *Si fallor, sum*, exclamaba san Agustín; «aun si me engaño en lo natural, en filosofía, en ciencias», porque en lo sobrenatural, en la fe, no podía él engañarse sin engañarse Dios en persona, que es el fundamento de la Fe. Por este motivo he dicho que la frase, precartesiana y presuareziana, *Si fallor, sum*, era en san Agustín un eco en conciencia natural individual, eco de la conciencia cristiana, que resonaba con *voz divina*.

De los desequilibrados es el reino de la conciencia; desequilibrados con desequilibrio entre posibilidades y *realidad*, según el grado de diferencia entre *plural de posibilidad* y *singular de realidad*.

Empero es de notar cuidadosamente que en todos estos casos se trata de una conciencia que cabría denominar *vital*, inmediata, realísima.

En ella y por ella se saben las cosas según aquel modelo de herida que alumbra y no duele, de que nos habla Valéry en la *Jeune Parque*:

> A la lueur de la douleur laisée
> je me sentis connue encore plus que blessée;

que, en efecto, la conciencia inmediata es una especie peculiarísima de dolor que nos deja esa inmediata comprobación de que la realidad, la acción, tienen que recortarnos ese cuerpo astral, ectoplasmático, metapsíquico, verdadera prolongación protoplasmática de nuestro ser real hacia dimensiones de posibilidad. La amputación de lo posible por lo real trae consigo una lumbre

(*lueur*) que hace que nos *sintamos conocidos*, conocidos por el Yo, mas no por un *Yo definido* —que piensa, oye, ve, construye, se hace pintor, poeta, músico, trabajador manual...—; Yo individual e individuado, al que le está doliendo no poder ser en *realidad* lo que por dentro nota le fuera posible. Y no nos sentimos heridos de real herida (bléssée) por cuchillo o bisturí reales, porque eso de tener que ser *Yo individual* —que ahora piensa, que ahora ve esto, que ahora siente este frío...—, a costa del *Yo posible*, es sólo cual condensación en un núcleo, cual yema de huevo, alrededor de la cual queda una sustancia de Yo, indiferenciada, protoplasmática, infinita en posibilidades que está dando a la acción *real* concreta, individuada, aspiraciones infinitas, tendencias hacia necesidad, universalidad, absolutismo, enderezándola hacia aquella *Constelación* de que nos hablaba Mallarmé.

Si la yema del huevo tuviera conciencia, se notara flotando y sustentada por la clara, por un océano de sustancia alimenticia, nuestro *Yo individual* —el delimitado y confinado a lo real— se nota sustentado dentro del Yo posible, y le parece que su individuación y realización, su concreción y confinamiento a lo real es cual herida sutil que, si bien le hace conocer las cosas y lo trueca en conocedor de los objetos, lo hace *notarse conocido* por otro, Yo más hondo y amplio.

En esta *llaga profunda y sorda*, que la individualidad y la realidad introducen en nuestras posibilidades, *arde* sin llama visible, con el ardor oscuro y reprimido de ciertos líquidos y gases en incandescencia, una *hermana secreta*, hermana de otra *extremadamente atenta*, atenta y embargada de atención en cosas reales, concretas, distintas entre sí. Y esa hermana secreta es el Yo de nuestras posibilidades; la hermana extremadamente atenta y distraída por atender a lo real, siempre único y confinado, es el Yo individual.

Así lo expresa bellísimamente Valéry:

> [...] Dans ma lourde plaie une secrète soeur
> Brûle, qui se préfère à l'extrême attentive.

> Un fluido benéfico nos baña —dice Bergson—; de él sacamos fuerzas para trabajar y vivir. De este océano de vida en que nos hallamos sumergidos aspiramos sin cesar y sentimos que nuestro ser, o cuando menos la inteligencia que lo guía, se ha formado por una especie de solidificación local [*Evol. créatr.*, p. 209].

Nuestro ser *real*, individual, nuestro Yo consciente con conciencia intelectiva, clara y distinta, se halla sumergido y sustentado por ese Océano de vida (*océan de vie*) que es el Yo de las posibilidades, puesto que la Vida es surtidor ininterrumpido de novedades, de posibilidades no ensayadas, mas ensayables en concreto.

Los buenos catadores de la vida, de la *Vida-océano* y de esa condensación individual que es el *Yo real*, temen con Valéry perder ese *dolor divino* de no poder ser real sin perder y amputar posibilidades muy nuestras.

Mais je tremblais de perdre une douleur divine.

«Somos gajo de Hombre», decía ya Platón por boca de Aristóteles en el *Banquete* (191 D), desgajados en dos: un Yo de posibilidades, y otro Yo real, individual, limitado, que pretende conocer clara y distintamente, es decir: desgajadamente. Infeliz del que no sienta en sí esta herida y no tiemble de perder este dolor verdaderamente divino, pues hace que el Yo real individual confine con el Yo posible, con el Océano de Vida y de creación en que todos estamos sumergidos.

Por el *Yo posible*, por nuestro hermano secreto, podremos realizar aquel esfuerzo necesario para que llegue a feliz término la función esencial del Universo, que es ser *máquina de fabricar Dioses*:

> La fonction essentielle de l'univers qui est une machine à faire des dieux [Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 343].

Junto a esta conciencia inmediata, doble, entre *Yos* hermanos, uno *secreto* y otro *distraído* —entre *nuestras* posibilidades y *nuestra* realidad—, se puede dar en el Hombre una segunda conciencia potenciada que es la *reflexión*, conciencia *armoniosa* porque acompaña discretamente la melodía de la conciencia inmediata doble; *armoniosa* porque cierra el cerco de las relaciones entre los dos Yos hermanos, dando constancia explícitamente de que se trata de dos hermanos, de *yema y clara* de la misma realidad total.

Y esta conciencia *reflexiva* tiene la propiedad de ser conciencia despierta, «bien diferente a todo tipo de sueño» o sonambulismo, *flexible mujer*, con esa flexibilidad de torsión perfecta que

es la *re-flexión* de uno sobre sí mismo: *silenciosa y firme* observante del silencio *esencial a los actos puros*, a los actos purificados y libres de contenido concreto que en los actos ordinarios de la vida lleva la voz cantante y distrae la atención de la *hermana real*. Tal es el *Yo armonioso* el Yo reflexivo o de la reflexión, de que nos habla Valéry:

Harmonieuse MOI, diferente d'un songe,
Femme flexible et ferme aux silences suivis
D'actes purs!

[*La Jeune Parque*.]

La conciencia reflexiva es, en efecto, conciencia de vigilia, flexible, silenciosa o sin contenido propio, acto puro y límpido, sin materia intrínseca, la igual y esposa del Día, de la Luz solar que, sin ser cosa alguna concreta —ni hombre ni planta ni piedra— las baña a todas y las torna lucientes y deslumbrantes.

J'étais l'égale et l'épouse du jour.

[*Ibíd.*]

La conciencia reflexiva es el *soporte* o *basamento* que, sonriente y complacido, forma el Yo real a la *todopoderosa y adorada Trascendencia*, porque sólo y propiamente la conciencia reflexiva se da cuenta de que el Yo real proviene de un desgajamiento interior por el que la infinidad y amplitud inconmensurables de lo posible, de la Vida, se cierran en forma de *gajo*: de vida que, para ser real, sacrifica su infinidad y sus posibilidades, que sólo realizando *una* podrá ser real.

Sobre este *Yo reflexivo* descansa aquel altar sin ejemplo, sin anterior dechado en lo real, de que más adelante nos habla Valéry.

Seul support souriant que je formais d'amour
A la toute puissante altitude adorée.

QUE SUR MOI REPOSE UN AUTEL SANS EXAMPLE.

Empero el Yo de la reflexión «está en peligro de ser presa de la propia mirada»,

O dangereusement de son regard la proie!

[*Ibíd.*]

de caer en las redes que él mismo tendió; porque, continuó Valéry, este ojo espiritual ha visto ya sobre sus playas de seda

amanecer y ponerse demasiados días, a los que había previsto colores y cursos de astros y, naturalmente, estos avances y predicciones habían de resultar funestos al gusto de la Vida, a su *ininterrumpible surtidor de novedades*, pues, antes de vivir las cosas, ya les había quitado el gusto y la sorpresa con esa golosinería abstracta del entendimiento conceptual, del Yo reflexivo, por la que le da por probar todo *de antemano*, adelantándose a la *Duración*. Y el efecto vital, sobre el *Yo real* y sobre el *Yo de las posibilidades*, es el *hastío*, un *hastío claro*, trasparente y frío.

El Yo pensante que está notando que piensa, cuando ve la *aurora* ya ha descubierto el *día entero*; y este día entero, previsto y desflorado en la aurora, es un día *enemigo de la vida*, de la invención y sorpresa. Que si la vida auténtica posee el futuro bajo la forma aliciente de *porvenir*, el Yo pensante, el de la reflexión y armonía intelectual pura, lo tiene bajo forma de futuro simple, y «sólo sueña con hacer del futuro un diamante que complete su diadema».

Y así está el *Yo pensante* «medio muerto o tal vez medio inmortal»; medio muerto, a la vida real; medio inmortal, porque para él no corre ya la Duración; se rige por el Tiempo puro en que no hay, como dijimos, distinción entre pasado, presente y futuro.

Car l'oeil spirituel sur ses plages de soie
Avait déjà vu luire et pâlir trop de jours
Dont je m'étais prédit les coleurs et les cours.
L'ennui, le clair ennui de mirer leur nuance
Me donnait sur ma vie une funeste avance;
L'aube me dévolvait tout le jour ennemi.
J'étais à demi-morte et peut-être à demi-
Immortelle, rêvant, que le futur lui-même
Ne fût qu'un diamant fermant le diadème.

Y el *Yo pensante*, el Yo reflexivo, ¿con qué ojos puede mirar el Día, la Vida, sino con *una mirada de extranjero*?

Je ne rends plus au jour qu'un regard étranger.

Y no tiene más remedio que reconocer «cuán descomunalmente misterioso se le vuelve el corazón, su corazón, en esa noche curiosa de la reflexión pura, y en qué sombríos ensayos penetra y se hunde ese arte de la pura reflexión» de un Yo puesto a ser armonía pura, identidad perfecta y abstracta.

O combien peut grandir dans ma nuit curieuse
De mon coeur séparée la part mystérieuse,
Et de sombres essais s'approfondir mon art!
[*La Jeune Parque*.]

Un modelo de tales sombríos ensayos: Husserl.

Y así nada tiene de extraño que «aun bajo los rayos» del Yo reflexivo del Sol de la Razón pura, tiemble y tirite la Vida, el Yo real, *la estatua*, lo firme de mi ser.

Je sens sous les rayons frissonner ma statue.
[*Ibid.*]

Consolémonos: que además del *Yo individual, el real* —y, por real, real de *una sola manera*—, y del *Yo armonioso* o Yo reflexivo puro, el Yo cartesiano y husserliano, hay en nosotros un *Yo misterioso, mystérieuse* MOI que, «a pesar de todo» —a pesar sobre todo del Yo reflexivo, de la reflexión trascendental y abstención fenomenológica—, *vive todavía,*

Mystérieuse MOI, pourtant, tu vis encore.

Este *Yo misterioso* es, por de pronto, el Yo del *recuerdo*, el que lucha contra la *memoria*.

Arrastramos detrás de nosotros —dice hermosamente Bergson—, y sin apercibirnos de ello, la totalidad de nuestro pasado; con todo nuestra memoria no escancia en el presente sino los dos o tres recuerdos que servirán para completar nuestra situación actual [*Evol. créatric.*, p. 181].

En realidad —continúa Bergson—, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Sin duda alguna nos sigue a cada momento todo él entero; todo lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra infancia, está ahí, inclinado sobre el presente que se le va a juntar, presionando contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. Porque el mecanismo cerebral está hecho precisamente para aherrojar la casi totalidad del pasado en lo inconsciente y para no introducir en la conciencia sino lo que de suyo contribuya a aclarar la situación presente, ayudar a la acción que se prepara y dar, en fin, un trabajo útil. Cuando más algunos recuerdos de lujo llegan a pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Mensajeros del inconsciente, nos advierten de lo que, sin saberlo, arrastramos tras de nosotros [...] Nuestro pasado se nos manifiesta íntegramente en impulso y bajo la forma de tendencia, por más que

sólo una pequeña parte de él llegue a representación [*Evol. créatric.*, pp. 5-6].

En el depósito, acuario, del *pasado* van acumulándose gota a gota, cántaro a cántaro, diluvio a diluvio, todo lo que en la Vida nos acontece; la memoria, cual sutil espita, cuya llave está a disposición de lo *real*, del Yo real —el de la *única manera de ser en cada momento*—, sólo deja pasar lo que el momento exija; empero, aun esa poquita agua, con peces y algas, con detritus y posos, sale a la presión y con la fuerza *total* del pasado íntegro, del volumen total del *depósito-acuario* que es el *Pasado vital*.

Ese *Pasado* —suma, compendio, integral, enciclopedia de todo lo vivido— es el *Yo misterioso* que a fuerza de presionar oscuramente las paredes de la individualidad, el caparazón del Yo real, consigue hacer pasar de contrabando algunos *recuerdos*, recordatorios de la Vida, de ese *surtidor de novedades* que es ella y que llevamos todos por dentro, mejor o peor embotellado, más o menos presionante.

El Yo misterioso es el *Yo de las posibilidades*, Mar de Vida en el que el Yo individual no es mucho más que un metro cúbico de agua que mentalmente designemos en el volumen continuo del Océano. Bajo la presión realísima del Yo posible, el Yo real se siente finito, recorte de un Infinito; lleno de deseos, de anhelos, de intentos, de planes que desbordan por todas partes, cual presión superficial de vapor contra paredes, la finitud real, sí, mas puramente de hecho de nuestro Yo individual, de la *Soeur mortelle* de que nos habla Valéry.

Por eso el poeta se encara con el *recuerdo, pira* en que consumir esas pretenciosas paredes, de madera nada más, que aíslan el Yo real del Yo posible, lo que *de hecho* somos de lo inmenso que podríamos ser; y le pide que con su aliento nos eche en cara, en la máscara del Yo individual, ese hálito vivificador, púrpura de vida, y reanime y avergüence con él esa negativa de ser Yo mismo, Yo posible y no recortado, para así, en llamas, ser otro del que se fue, otro y diverso del finito y circunstanciado Yo individual, Yo real que sólo de una manera puede ser en acto, cuando tantas y tantas es en bien real potencia.

> Souvenir, o bûcher, dont le vent d'or m'affronte
> Souffle au masque la pourpre impregnant le refus
> D'être moi-même en flamme une autre que je fus.

Y suplica a la *Sangre* —esa forma de Vida en potencia líquida, asimilable y vivificante de todos los órganos concretos, individualizados y confinados cada uno a sus funciones— que venga a enrojecer la *circunstancia pálida* del Yo individual, de la *hermana mortal*, ennoblecida solamente por el *azul de la santa distancia*, por el Yo posible, por el Yo misterioso que, cual horizonte y cúpula celeste, levantaba, por contraste, y ponía un marco de infinidad a la finitud circunstancial y de hecho del Yo real.

> Viens, mon sang, viens rougir la pâle circonstance
> U'ennobblissait l'azur de la sainte distance.

Y apela a los *deseos*, esa sutil realidad descontenta con lo real, protesta ontológicamente ininteligible, rebelión declarada, mas no declarable, contra el ser, contra el ser que lo es *de hecho* solamente, como el Yo individual; y llama a los *Deseos* «mimados fantasmas, fantasmas nacientes, unidos conmigo», no por vínculos brutalmente reales, sino *por comunidad de ser*.

> Chers fantômes naissants, dont la soif m'est unie, Désirs!

Y en verdad son los Deseos *fantasmas*, entes fantasmagóricos, porque, desde el punto de vista del ser —de un ser que es lo que es, cumplidor y observante perfecto del principio de identidad de él consigo mismo—, los deseos —que es tender a ser lo que no se es— no debieran ni pudieran surgir.

El *Deseo* es un testimonio real de la existencia de un Yo miserioso, rebelde perpetuo contra el Yo real, contra el *ser*, que sólo sea *de hecho* lo que es.

Y es el Yo individual «dulce testigo, cautivo en redes de Azul», en las redes de Azul del Yo posible, del Yo misterioso; y «¡qué bocado tan dulce para la boca infinita del Yo posible» es el Yo individual, «duro en sí mismo», con la rigidez e inflexibilidad del que para ser real tiene que ser de *una sola manera*!

> Très doux temoin captif de mes réseaux d'azur
> Dur en moi... mais si doux à la bouche infinie.

El Yo misterioso es el Yo de los *deseos*. Y es el Yo de las *lágrimas*. De esas lágrimas que no proceden de gases lacrimógenos o de agentes mecánicos y fisiológicos, sino *del alma, como orgullo del laberinto*, que así resulta el Yo misterioso, el Yo de lo posible, para el Yo real e individual, confinado en espacio y en

tiempo, metido en carnes. Y son tales lágrimas ontologicas *tierna libación de un pensamiento de trastienda,* trascendente, respecto del pensamiento de primer plano, directo e inmediato, que es el pensamiento del Yo individual, entregado a los objetos que estén delante.

Tendre libation de l'arrière pensée.

Y esos pensamientos de *trastienda,* «tras», respecto de la tienda y comercio diario, en que vive azacanado el Yo individual, son los de Infinidad, Eternidad, Posibilidad, Absoluto, Necesidad...; pensamientos *temerosos* y tremebundos, pues nos recuerdan nuestras postrimerías: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria.

Para que esas *lágrimas* afloren a los ojos, han de recorrer penosamente, con *renovado y triste trabajo,* los *grados de mortalidad* del Yo real individual; tienen que *abrirse desgarradoramente paso:* y mientras tanto el Yo misterioso, el Yo que quisiéramos ser, por el que suspiramos y lloramos, «se ahoga por la lentitud con que surgen» y acuden a los ojos, al rostro del Yo individual, para *fundirlo,* que tales son las *ganas* del Yo misterioso.

Quel travail toujours triste et nouveau
Te tire avec retard, larme, de l'ombre amère?
Tu gravis mes degrés de mortelle et de mère
Et déchirant ta route, opiniâtre faix,
Dans le temps que je vis, les lenteurs que tu fais
M'étouffent.

A la *Duración, tiempo propio* del Yo misterioso —«dans le Temps que je vis»—, no le queda más remedio que «callarse, bebiendo su segura marcha», *esa marcha segura* y no impedible que lo Infinito hace en nuestra finitud y a costa de ella, porque «para la conciencia, existir consiste [...] en crearse indefinidamente a sí misma» (*Evol. créatric.*, p. 8), y no contentarse con la primera creación que es el Yo individual, el Yo que sólo es de una manera.

Si el Yo individual se perpetuara, no fuera tan sólo «un momento original de una no menos original historia» (*ibíd.*, p. 7), sin la historia entera del hombre, condenado a la peor de todas las condenaciones: la del principio de identidad: *ser lo que se es.*

Con todo, esa *dureza* del Yo individual es *dureza preciosa* para el Yo misterioso, porque los pasos, traspasos, trascendencias y superaciones ordenadas que la Infinidad está haciendo en nosotros y de nosotros a costa de nuestra finitud sólo pueden ser *reales* sobre la base realísima del Yo individual. Este Yo *mortal* nos da aquel *sentimiento de suelo firme,* de que nos habla Valéry, firme para el *pie vivo que tantea* y prueba su firmeza, *que la crea,* pues la inmortalidad da sentido a la mortalidad, y en la mortalidad sentida y llorada se funda la *seguridad sagrada* de ser inmortal.

[...] Dûreté précieuse... O sentiment du sol,
Mon pas fondait sur toi l'assurance sacrée!

El Yo misterioso, el Yo de nuestras posibilidades, no es tan sólo el Yo de los *recuerdos* (souvenir) que devoran las *memorias* (mémoire) y el Yo de los *Deseos* —frente al Yo del hambre o del apetito—, y el Yo de las *Lágrimas* que funden el rostro de bien definido, demasiado definido, perfil del Yo individual: el Yo misterioso es el Yo *surtidor de novedades,* el Yo de los *actos de creación,* Yo de *resurrección,* Yo *reparador de castidad,* que hace sonreír al rígido y envarado rostro del Yo individual, del pensamiento lógico, cuyo único gesto, único posible, es el principio de identidad: «con, de, en, por, sin, sobre, tras lo mismo».

Tout va donc accomplir son acte solennel
de toujours reparaître, incomparable et chaste
Et de restituer la tombe enthousiaste
Au gracieux état du rire universel.
[*La Jeune Parque.*]

Para los cuales maravillosos versos de Valéry no encuentro mejor estribillo que la frase de Bergson: *Vida: jaillissement de nouveautés,* bien surtido surtidor de novedades, formas y figurines de ser.

Y lo que delicadamente experimenta el poeta, la experiencia inmediata de la Vida en cuanto poética, lo expresa en proposición clara y distinta el filósofo: «l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature» (*Evol. creatric.*, p. 49); y, si el arte vive de creación e implica una creencia latente en la espontaneidad de la naturaleza, ¿no será este testimonio del arte tan verídico y fehaciente, al menos, como el de la filosofía?

El *sentido* vivencial, el sabor peculiar que filósofos y poetas

le encuentran a la vida y por la vida a todas las cosas, habló una vez por registro filosófico y se expresó de parecida manera: «cual torbellinos de polvo levantados por pasajero viento, así giran los vivientes sobre sí mismos, suspendidos en ese gran soplo que es la Vida».

> [...] comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie [*Evol. créatric.*, p. 139].

Y otra, por boca de un poeta-filósofo; y dijo:

> El porvenir aromático del humo sentía que me estaba reservado; a él estaba ofrecida, en él consumida. Yo entera, promesa integral a las bienaventuradas nubes. Y aún me pareció que era vaporoso árbol, cuya majestad, con fácil pérdida, se abandona al amor de la extensión plena. El Ser inmenso me gana para sí, y del incienso de mi corazón divino se expira, al arder, indefinida forma [...] Todos los cuerpos radiantes tiemblan en mi esencia.

> Vers un aromatique avenir de fumée
> Je me sentais conduite, offerte et consumée
> Toute, toute, promise aux nuages heureux.
> Même, je m'apparus cer arbre vaporeux
> De qui la majesté légèrement perdue
> S'abandonne à l'amour de toute l'étendue.
> L'être immense me gagne, et de mon coeur divin
> L'encens qui brûle expire une forme sans fin...
> Tous les corps radieux dans mon essence.
> [Valéry, *La Jeune Parque*.]

Empero, ¿por qué la *Joven Parca* puede decir lo que en modo alguno pudieran las tres antiguas viejas: *Cloto, Láquesis* y *Átropos*?

Cuando la posibilidad, decíamos con Bergson, encaja perfectamente con la realidad, porque lo real es posible de una sola manera y lo posible es único, la conciencia, que es la diferencia entre posible y real, es *nula* —y, *mejor*, *anulada*, como punto de equilibrio entre dos fuerzas reales antagónicas (*ibíd.*, p. 156). Y así entonces, al expresarse la Vida poéticamente, dirá, con el mito helénico: que nuestra vida está en manos de tres *Parcas*, de tres viejas de edad inmemorial: *Cloto*, que es la hiladora; *Láquesis*, que es la tejedora o tramadora del plan de la vida según sus designios, y *Átropos*, que es la Inflexible, la que da

consistencia y determinismo a los hilos de la vida de cada cual, hilados por Cloto, y a la trama entera tejida y diseñada por Láquesis. En definitiva y última instancia, nuestra vida resulta una trama inflexible, unívocamente determinada. Y con necesidad no hay plenitud de conciencia, y ni siquiera conciencia; por esto le faltó al griego, aun al filósofo.

Frente a las Parcas griegas, viejas y endurecidas, la vida moderna, desde el *Renacimiento*, ha notado y tiene el horizonte de posibilidades abierto ante sí; y correlativamente nota que lo real, lo individual, opera una restricción o recorte, herida ontológica bien dolorosa por cierto, en el dominio de la posibilidad, en ese ectoplasma y mejor aún protoplasma de que se forma, por local condensación, la individual.

La Parca que fije los destinos de esta nueva generación, de este nuevo tipo de Vida, podrá ser denominada *Joven*; y sus oficios no consistirán en hilar, tramar y dar inflexibilidad a tal cota de malla, sino en hacernos vivir a nosotros mismos en tres estados o formas: cual Yo *mortal*, cual Yo *armonioso*, cual Yo *misterioso*, todos tres hermanos.

Por esto *La Jeune Parque*, de Valéry, sustituye con verdad vital, y para la vida posrenacentista, el mito helénico de las tres viejas Parcas: *Cloto, Láquesis, Átropos*. Descansen en paz.

I. 8

SENTIDO «EXISTENCIAL» DE LA FILOSOFÍA MODERNA

I. *La «Preocupación» es el Ser de la Realidad de verdad del hombre.*

Das Sein des Daseins als Sorge [Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 191].

II. *Esta esencial «Deuda» entitativa es la condición existencial que hace posible Bien y Mal morales.*

Dieses wesenhaft Schuldigsein ist... die existenziale Bedingung der Moeglichkeit, fuer das moralisch Gute und Beose [Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 286].

III. *Más positiva aún que el Hombre mismo es la «Finitud» de su Realidad de verdad.*

Urspruenglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm [Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 215, edic. 1929].

IV. *No es la negación —por frecuente y multiforme que sea, explícita o no—, el testigo más valioso de esa revelación de la Nada que a nuestra Realidad de verdad esencialmente pertenece... Es testigo de más peso la adusta «Miseria».*

So oft und vielfaeltig nun auch die Verneinung, ob ausgesprochen oder nicht [...] so wenig ist sie allein der vollgueltige Zeuge fuer die zum Dasein wesenhaft gehoerige Offenbarkeit des Nichts.

Lastender ist die Herbe des Entbeherens [Heidegger, *Was ist Metaphysik*, p. 21, edic. 1931].

V. *La «Muerte» es la posibilidad más propia de nuestra Realidad de verdad.*

Der Tod ist eigenste Moeglichkeit des Daseins [Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 263].

* * *

La filosofía existencial, cuyo máximo representante es, por ahora, su mismo autor, *Heidegger*, se resume en cinco palabras que forman un acorde perfecto: Preocupación (*Sorge*), Deuda (*Schuld*), Finitud (*Endlichkeit*), Miseria (*Entbehren*), Muerte (*Tod*).

Y, a la vez que acorde, fijan el tema de toda la sinfonía heideggeriana, filosofía en *marcha fúnebre*, y no a la muerte de un Héroe sino a la *Decisión de morirse*, por un convencimiento parecido al que expresa nuestra frase corriente: «lo mejor que pudo hacer fue morirse», que, en efecto, la mejor, la más auténtica, propia, inalienable posibilidad y poder del Hombre, en cuanto y en lo que tenga de Realidad de verdad (*Dasein*), es morirse de *muerte entitativa*, morirse de *finitud*.

Éste es el sentido con que Heidegger condimenta todos los problemas de la filosofía tradicional y moderna.

Bien al revés del *sentido* o sabor que el español da a la realidad total de sí y del Mundo, que es el de las *cuatro postrimerías*: *Muerte, Juicio, Infierno y Gloria. Sentido dramático y autosacramental.*

Pero, dejando suelta esta indicación, he acudido a una escena del *Fausto* de Goethe en que forman una danza *Privación, Deuda, Preocupación y Miseria*, con la hermana de todas: *Muerte*, escena que presenta en condensada esencia el sentido heideggeriano de la filosofía.

La transcribo íntegra aquí para que su gusto ayude a catar el genuino de la filosofía existencial:

(*Cuatro mujeres grises se adelantan.*)

Primera. Me llamo *Privación*.
Segunda. Mi nombre es *Deuda*.
Tercera. El mío, *Preocupación*.
Cuarta. Yo me llamo *Miseria*.

* * *

Tres de ellas. Está con cerrojos la puerta, no podemos entrar.
Morada es de un Rico; no debemos entrar.

Privación. Aquí, fuera yo Sombra.
Deuda. Nada fuera yo aquí.
Miseria. Los rostros mimados quitaran su vista de mí.
Preocupación. Ni podéis ni debéis entrar; *Preocupación*, sí; que aun por el ojo de las puertas se desliza.
(*Preocupación desaparece.*)
Privación. Vosotras, gris hermandad, alejaos de aquí.
Deuda. A tu lado me pongo; bien junto contigo.
Miseria. Te sigue Miseria; los talones te piso.
Las tres. Se arrastran las nubes; oscilan los astros.
De atrás, de detrás; de lejos, de bien lejos viene
la Hermana *Muerte*.

* * *

Fausto (en el Palacio). Vi venir cuatro, se van sólo tres y no pude
comprender lo que en sus palabras decían.
El eco resonó con nombre parecido a *Mala Suerte*;
y con él rimó otro más lúgubre: el de *Muerte*.
Sonaba a hueco; a apagadas voces de espectros;
y aún no reacciono y de ellas me liberto.
Ojalá pudiera alejar de mi senda la Magia,
desaprender para siempre y del todo encantos en
fórmulas; y, cual simple Hombre, plantarme
ante ti, Naturaleza, que entonces valiera la pena
de ser hijo de hembra.
Eso fui en otros tiempos, antes de revolver
tinieblas, antes de maldecir, osado, a mí mismo
y al mundo; y así está ahora el aire tan preñado de
vestigios que librarse de ellos tal vez nadie sepa.
Y aunque un Día nos sonría con racional claridad,
en trama de ensueños nos enreda la noche.
Volvemos gozosos de campos en flor, y a solas
nos quedamos, solos.
Rechina la puerta, mas nadie entra.
(*Empavorecido.*)
¿Hay alguien?
Preocupación. Pues tu pregunta lo exige: *Sí*.
Fausto. Y tú, ¿quién eres?
Preocupación. *Quien aquí está.*
Fausto. Apártate
Preocupación. *Estoy en mi lugar.*
Fausto. (*Primero encolerizado, después apaciguándose.*)
(*Aparte.*) Repórtate, nada de mágicas palabras.

Preocupación. Aunque ningún oído me percibiera, tendría yo que
tronar en el corazón.
Bajo cambiantes figuras, terrible poder ejerzo.

Angustiosa, eterna compañera
de olas y de sendas.
Siempre hallada, nunca buscada,
tan maldecida como adulada.

¿Nunca conociste a *Preocupación*?
Fausto. Yo no he hecho más que rodar por el Mundo.
Por los cabellos agarré los deleites.
Dejé correr lo que no me satisfacía, y escaparse
lo que huía.
Se me ha pasado todo en desear y realizar,
y en volver a desear.
Y así, esforzado, atravesé cual tempestad mi vida:
primero, a lo grande y poderoso; ahora, en reflexivo
y sabio.
Conozco suficientemente el círculo entero de
la tierra; que las vistas hacia lo Alto nos están
vedadas. Insensato del que, aun pestañeando, dirige
hacia allí sus miradas. Y finge, el poeta, que sobre
las nubes hay otros semejantes a él. Mejor le fuera,
circunspecto, afincarse aquí, que para el industrioso
no es este Mundo tan mudo. ¿Qué falta le hace vagar
por lo Eterno? Por el conocimiento real se deja
manejar lo conocido.
Peregrine, pues, así a lo largo de su día sobre
la tierra, y persista en su paso, aun entre conjuros
de espíritus.
Preocupación. A quien yo una vez poseo
de nada le aprovecha el mundo entero.
Sobre él descienden eternas tinieblas;
no le sale el sol, no se le pone.
Con los externos sentidos perfectos
está alojando tinieblas por dentro.
Y no sabrá de todos los tesoros
hacerse él a sí mismo dueño.
Dicha y desdicha truécansele por igual en quimeras;
tiene hambre en la abundancia;
goces y sufrimientos
un día se le aplazan.
¡Espía del porvenir
nunca está listo en nada!

Fausto.	¡Basta! Que así no podrás conmigo. No puedo soportar sandeces tantas. Vete, que tan macabra letanía pudiera enloquecer la mente más sensata.
Preocupación.	¿Se irá? ¿Vendrá? ¡Si se le fue *Decisión*! Sobre camino abierto, a mitad, vacila con medios pasos, a tientas. Cada vez se pierde más hondo, cada vez ve más en falso las cosas; peso pesado para sí y para los otros, toma aliento, y se sofoca; no queda en sofoque y sin vida, no se resigna, no desespera. Incesante rodar, repugnancia al deber, renunciar [dolorido, libertad de pronto, desaliento repentino, sueño a medias, penoso descanso: clavos le son en lugar. Preparativos de infierno.
Fausto.	¡Malaventurados espectros! En miles y miles de veces tal es el trato que dais al género humano. Aun la indiferencia de los días trocáis vosotros en repugnante lío de enredados tormentos. Mal se libra uno, bien lo sé, de Demonios, que difíciles son de romper los firmes lazos de espíritu. Mas ni aún así, *Preocupación*, tu poder de reptil descomunal será reconocido por mí.
Preocupación.	Experiméntalo, pues; que me alejo de ti, y dejo contigo por maldición:

Todos los hombres son ciegos
cuanto sus vidas les duran;
mas tú, Fausto, lo serás
ahora al final de la tuya.

(*Le sopla al rostro y queda ciego Fausto.*)

* * *

Según el mismo Heidegger, la interpretación del Ser de nuestra realidad de verdad como Preocupación le fue sugerida por la lectura y comparación de la antropología agustiniana con la ontología aristotélica; y para confirmar su explicación con un testimonio neutral, es decir: anterior a la interpretación, aduce

en *Ser y tiempo* una fábula de Higinio, que Goethe tomó de Herder y Herder elaboró en su *Das Kind der Sorge* (Suphan, XXIX, 75). Así, pues, podemos afirmar que Heidegger aprovechó para esta parte de *Ser y tiempo* la escena del *Fausto* que hemos citado y traducido. Sólo que las influencias entre Goethe y Heidegger tal vez no queden circunscritas a la persona simbólica de *Preocupación* —como parecería indicar la cita de Heidegger, en las pp. 197-199—, sino que creemos se extiende a las «*cinco*» *viejas grises* que aparecen en la escena citada: *Preocupación* (*Sorge*), *Deuda* (*Schuld*), *Privación* (*Mangel*), *Miseria* (*Not*) y *Muerte* (*Tod*). En Heidegger se conservan hasta con los mismos nombres: *Muerte* (*Tod*, pp. 235-267 de *Sein und Zeit*), *Preocupación* (*Sorge*, pp. 180-231, *ibíd.*), *Deuda* (*Schuld*, pp. 280-289, *ibíd.*) y, en vez de las palabras *Mangel* y *Not*, emplea Heidegger las más filosóficas de *Endlichkeit* y *Entbehren*, jugando la primera un papel decisivo en *Kant und das Problem der Metaphysik* (pp. 209-236 sobre todo) y la segunda en *Was ist Metaphysik* (p. 21). Estos detalles preliminares no van dirigidos a recordar a Heidegger deudas que él tenga con nosotros —que, ¡quién no ha de repetir con frecuencia lo del *Padre nuestro*: «perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»!—, sino a justificar, si hiciera falta, el plan de explicar a Heidegger, en lo que de original tiene, con un texto literario como la escena del *Fausto* de Goethe.

* * *

I. No hay nadador, por inexperto que sea en física de los líquidos, que no comprenda sin más ser necesario un cierto volumen de agua para poder flotar. Y, aún si se sometiera a un aprendizaje ordenado, conseguiría llegar a percibir y calcular aproximadamente las dimensiones del volumen total de agua en que está nadando; que más sostienen mil metros cúbicos de agua del mar que cien, y mejor se mantiene uno en un millón de metros cúbicos que en cien mil. Claro que para sostenerse en el mar no calculamos jamás, antes de echarnos, si tendrá o no el suficiente volumen para mantenernos, pues lo tiene *de sobras*; pero esto no quita su valor ni a la ley física correspondiente, que no voy a formular aquí con la solemnidad de los términos que emplea la física, ni a la experiencia y convencimiento inmediato de que no es el par de metros cúbicos que están en

contacto inmediato o próximo con nuestro cuerpo los que nos sostienen, sino que es un volumen grande, todo el mar *de vez* el que está sosteniéndonos cuando nadamos, y que, con una práctica conveniente, llegaríamos a poder calcular por el *sentimiento de suspensión*, por *nuestra ligereza*, por la *facilidad de flotamiento* las dimensiones del agua en que nos hallamos.

El *sentimiento* de suspensión mayor o menor, de flotamiento más o menos intenso, nos da noticia *inmediata* de las dimensiones del Mar *en bloque*. Tal *sentimiento* nos descubre, para irlo ya diciendo con palabras de Heidegger, el *Mar en bloque*, sin que sea menester haberlo recorrido todo él en sus tres dimensiones, midiendo palmo a palmo longitud, latitud y profundidad.

Un *sentimiento inferior descubre todo un Mundo en bloque;* el sentimiento de flotar descubre las dimensiones del Mar en bloque, cosa que no hace con tanta facilidad, y nunca con tanta inmediación, el *conocimiento* sensible, ayudado del inteligible.

Y, aunque no se nos presente otra forma sentimentalmente tan conmovedora y explícita, es claro que la *seguridad* con que nos movemos sobre la tierra no proviene de los dos palmos que en cada momento sostienen nuestros pies, sino que es la Tierra en bloque la que nos está manteniendo y si, por un acaecimiento no deseable, se fueran reduciendo sus dimensiones gradualmente, llegaría un momento en que notaríamos que no nos sostiene ya tan firme como ahora, que nos hundimos, que se nos va de los pies. A fuerza de sentirnos seguros sobre la *Tierra*, sobre su volumen operando *en bloque*, sosteniéndonos cual *Todo*, hemos perdido la conciencia explícita de que no es un trozo especial de tierra el que nos sostiene, aunque a primera vista veamos que sólo en él nos apoyamos inmediatamente —más aún, aunque no podamos apoyarnos en acto más que en un trozo bien delimitado—, sino que en rigor nos está sosteniendo la Tierra *en conjunto*; y el *sentimiento* de seguridad al andar es una resultante sentimental y realísima que nos da, sumada de original manera toda la Tierra, todo el volumen real de ella.

De nuevo: un *sentimiento sensible* nos descubre un Todo, nos lo da sumado o sintetizado de original manera, aun cuando, por la *finitud* de nuestro cuerpo, sólo nos hallemos presentes en un trozo de él.

¿Seríamos tan felices o estaríamos tan desamparados en el orden de la vida superior que no dispusiéramos de *sentimientos* parecidos que nos dieran como sumado, resumido, sintetizado, todo el Universo del ser, por más que, en cada momento, nuestras facultades finitas estén percibiendo nada más una cosa concreta —esta idea, este teorema, este objeto de estos deseos, este valor o bien especial?...

No se trata, pues, como advierte explícitamente Heidegger en *Was ist Metaphysik*, p. 14, de que abarquemos y comprendamos el Ser en su totalidad, y lo abarquemos con un acto nuestro, que para esto habríamos de ser al menos tan grandes como el universo abarcado, sino que podamos, mediante *sentimientos* adecuados, notar que estamos en un *universo en conjunto*; que está sosteniendo nuestros actos concretos, delimitados en cada momento, un *universo en bloque*.

Y así, en acto, sólo podemos estar pensando en un número o un conjunto *finito* de números que formen un sistema —los factores primos de tal número, los divisores de tal otro, el máximo común divisor de tales o cuales...—; pero, ¿no será menester que, para movernos entre tales números *especiales*, como para movernos de una parte a otra de mar, nos esté sosteniendo el *universo aritmético en bloque*, como en esotro caso nos tiene que estar manteniendo un volumen de agua en bloque mucho mayor que el que actualmente esté en contacto con nuestro cuerpo?

En cada momento nos estamos tratando con un *ser* u otro —físico, matemático, lógico, viviente...—, ¿no será menester, para podernos tratar con *uno*, que nos esté sosteniendo el universo de los seres *en bloque*? Y en este caso no bastará para sustentar la acción intelectual, la acción moral individual, el que versen sobre un objeto —no pudiéramos pensar si nada más hubiera un número, ni querer si nada más hubiera un bien especial, como no pudiéramos andar si nada más hubiera un metro cúbico de tierra...—, sino será preciso que el acto individual *especial, concreto*, esté respaldado, sustentado, mantenido por el correspondiente *universo en bloque*; y, por igual razón, que un ser concreto esté siendo mantenido por el *Universo de los seres*.

Es imposible que podamos abarcar el universo de los seres con actos individuales, cuales son los de pensar, querer, tender a, realzar...; pero se dan ciertos y originalísimos *sentimientos* que nos descubren que *estamos en un universo en bloque*.

Entre estos sentimientos cuenta Heidegger dos: el *aburrimiento* plenario (*Langeweile*), y la *familiaridad* (*Vertrautheit*).

Cuando, por circunstancias diversas, *no tenemos más remedio* que estar en una reunión desagradable, suele asaltarnos, como libertador sentimiento, el de *aburrimiento*; en su virtud desaparecen de nuestra vista y oído, atención y pensamiento, todos los objetos especiales que la integran: personas, palabras, acciones..., y sólo nos queda un contenido vaguísimo de una indefinible presencia global en que notamos que tenemos que estar en una *reunión*, sólo que reducida ahora a *bloque indistinto* en que nada peculiar y singular resalta.

Este semiconcepto *global de reunión*, especie de universal sentimental, es efecto propio del sentimiento de *aburrimiento*. El aburrimiento no hace desvanecer *todo* conocimiento, sino solamente el conocimiento o acciones singularizadas, especificadas y como prendidas de objetos determinados, dejándonos de todas ellas una peculiar suma, resumen, bloque: el de simple *reunión*.

Hay veces en que al hombre le acomete otro aburrimiento más hondo: *el aburrimiento de estar en el Universo de los seres* o, con frase más castellana, la *desgana* universal; y en este caso o acaecimiento pasa algo importantísimo y nunca valorado hasta Heidegger, a saber: que la *desgana universal*, el *aburrimiento* total, nos hace perder de vista, de atención, de voluntad... todos los objetos particulares, por muy sublimes, atractivos y evidentes que sean, y quedan todos sumidos en una especie de *indiferencia global*, notando nosotros entonces que estamos presentes *sin remedio* en un universo en bloque.

Y la raíz honda de por qué suele acometernos en reuniones el aburrimiento es precisamente porque *tenemos que estar en ellas*, porque tenemos que acudir, porque tenemos que escuchar, porque no podemos salirnos a voluntad. Este componente de forzosidad y obligación es la raíz de que procede, cual *sentimiento libertador*, el aburrimiento. Empero el aburrimiento no puede liberarnos, por sí solo, más que de los objetos *particulares* integrantes de la reunión; y así hace que nos distraigamos, casi inevitablemente, que se cometan descortesías, que esté uno ausente...; empero no puede llegar a libertarnos de la reunión misma, hacer eficientemente que nos ausentemos de ella. Y este *no poder libertarnos del hecho de estar presentes* es la causa de que el conocimiento nos tenga que estar haciendo presente la *reunión en bloque*.

El aburrimiento es origen de un concepto con forma *global*, con forma *universal*.

Pues bien: no hay hecho más bruto, imponente, desabrido que el de *tener que estar en este mundo*; y lo es para el entendimiento el tener que tratarse con ideas, para la voluntad el tener que desear y proponer adquirir bienes, para la vida el tener que contar con las inclemencias de los tiempos y circunstancias exteriores... Es decir, en resumen y compendio: *al hombre le sobreviene un aburrimiento plenario y supremo cuando cae en cuenta de que tiene que estar sin remedio en el universo de los seres*. Y el efecto de este sentimiento es el concepto de *ser* y los conceptos estrictamente metafísico.

En efecto: notemos por un momento qué matiz de menosprecio, de indiferencia, de *ninguneo*, posee el concepto de ser. «Tanto monta, monta tanto Isabel como Fernando», decía un refrán clásico. Frente al concepto de ser monta tanto Dios como las creaturas, las sustancias como los accidentes, los seres físicos y vivientes como los matemáticos e ideales.

Y así Dios es ser, y el hombre es ser, y el dos es ser, y el árbol es ser, y el barro es ser, y la porquería es ser... Todos los seres concretos, por sublimes que sean o por despreciables, todos pasan por el mismo rasero. Nos importa un comino lo que en su realidad auténtica y original sean. Todos van *a la una*, con un borreguismo sin la grandeza trágica de los de *Fuenteovejuna*.

Pero nótese cuidadosamente un sutil conjunto de detalles: *a*) el concepto de ser tiene por contenido, por significado propio, el de *todos los seres en bloque*, sin distinciones ni privilegios para ninguno; *b*) este concepto *ninguneador*, uniformador y plebeyo, se origina no de una abstracción intelectual, sino de la *desgana* o *aburrimiento* puro, de un sentimiento original con efectos metafísicos; *c*) y a su vez el *aburrimiento* puro proviene de que de repente el hombre cae en cuenta de que no tiene más remedio que estar en esa *inmensa reunión* que es el universo de los seres.

El Aburrimiento, la Desgana —así con mayúsculas para designar este tipo supremo de ambos—, se funda en que somos reales con tipo de *simple hecho*; no somos creadores, no somos Dios; sobre este *hecho* surge a ratos, *pudiendo siempre surgir*, el Aburrimiento, la Desgana; y cuando estos sentimientos surgen, no nos liberan del hecho de tener que estar en este mundo de seres, sino sólo de tratarnos y atender a cada uno en particular, haciendo, por tanto, el efecto de desvanecer su pluralidad y distinción, sus *esencias*, y nos deja cual resultado,

suma simplificada, resumen global no detallado, el contenido del concepto de Ser, con el que tratamos a todos los seres, en el mismo pie de igualdad, de indiferencia, de uniformismo.

El concepto supremo de la metafísica, el de *ser*, procede, pues, de un especialísimo *sentimiento*, y se basa en un *hecho bruto*; en el *hecho bruto de que existimos*.

¡Ahí es nada la inversión que en la valoración de los conceptos *universales* introduce Heidegger!

El aspecto de *universal*, de todos en bloque indistinto, no es una propiedad sutil, sublime, demostradora de derechos a espiritualidad, inmortalidad, vida perdurable...; procede de un *hecho*, del hecho de nuestra existencia; y es expresión de indiferencia, de desvío, de desinterés por los seres en particular; y como los seres particulares o especiales —Dios, hombre, aire, agua, dos, cinco...— son los propiamente reales, el concepto de *ser* los pasa a todos por alto; y así, lejos de atender a sus *esencias*, se desentiende de ellas. Es, por tanto, un concepto con funciones antiontológicas, antidefinitorias, anticognoscitivas.

Algo debió de barruntar en este punto la filosofía teológica, la que respeta a Dios sobre todas las cosas, pues sostuvo que el concepto de ser, en este su aspecto vago, indeterminado, nivelador, no tenía derechos de concepto, no tenía unidad alguna positiva. Así santo Tomás y Cayetano, con la escuela tomista primitiva. Es que allá en lo hondo de su alma, sinceramente teológica, notaban la irreverencia de un concepto que se pudiera decir con pleno derecho de todos sin distinción: de Dios y de las creaturas, pues equivalía a hacer pasar a todos los seres por el mismo rasero.

Heidegger pone el dedo en la llaga. El concepto de Ser proviene del sentimiento de Aburrimiento o Desgana que nos da al caer de repente en cuenta de que no tenemos más remedio que estar en un mundo que nosotros no hemos hecho, que no hemos elegido y que no podemos dejar cuando queramos.

Empero este *sentimiento* entra con plenos derechos en el campo ontológico y es origen nada menos que del concepto de *Ser*. Ahora vemos por qué en la noche del concepto de ser todos los gatos son pardos.

Y, si volvemos a la metáfora inicial del párrafo, nos será fácil descubrir que la posesión y formación en nosotros de tal concepto nos certifica que el *universo entero y en bloque* nos

está sosteniendo. Al dejar, por el aburrimiento, de pensar en seres especiales, en ideas sublimes o llanas, al dejar de querer cosas concretas, bienes o valores determinados, al dejar de ver en especial y con atención los objetos, al cansarnos de desear y dejarnos llevar por lo que venga... no por eso nos aniquilamos y perdemos el ser. Es que no nos apoyaban y sustentaban los seres particulares en cuanto particulares; lo que nos está manteniendo es el universo en conjunto, todos los seres en cuanto forman un cierto bloque.

E inversamente: la formación de ese extrañísimo concepto que es el de *Ser* nos descubre que todos los seres por muy independientes y perfectos, definibles y cerrados que aparezcan, forman un bloque semejante al Mar. Los seres constituyen un *Mar de ser*. Y es este Mar de ser el que nos sustenta y mantiene, el que afirma y asegura el hecho de nuestra existencia, aunque dejemos por un momento de apoyarnos en seres determinados, como nos mantiene en vilo el Mar aunque no nos movamos en él de *este* volumen de agua a *esotro*.

Otro sentimiento de esta misma clase enumera Heidegger y es el de *familiaridad* con el Universo. Si pensamos un momento en la variedad de seres que ante nosotros se nos presentan —tan diversos como vivientes y no vivientes, frío y calor, espacio y tiempo, reposo y movimiento, números y figuras, dioses y hombres, montañas y logaritmos, pares y parientes...—, nos admiraremos de que este mundo no sea un mundillo, revoltijo, cajón de sastres o leonera. Y con todo, en la vida ordinaria no nos extraña ver *juntos* todos estos tipos *inconexos y diversos* de seres. Parece como si todos formasen una familia; sólo cuando, puestos en plan científico, notamos sus inconmensurables e invencibles distancias —¿qué tiene que ver *dos* con *hombre*, qué *Platón* con el *logaritmo de dos*, qué *aire* con *Dios*?...— caemos en cuenta de que esa natural familiaridad y falta de extrañeza con que vivimos en el Mundo nos lo *descubre en bloque*, como formando un natural bloque con nosotros, sin que sea menester que de antemano hayamos hecho experiencia de su común aire de familia con nosotros, ni estudiado y comprobado científicamente su parentesco con el hombre y el grado del mismo. Por esto, ya desde los orígenes de la filosofía se impuso implícitamente este *sentimiento* de familia con todo lo del Universo; y Aristóteles le dio formulación significativa al decir que

todos los seres forman *genealogías*; pueden ser ordenados y lo están ya en *géneros y especies* de géneros, o sea: según orden *genealógico real*.

Sentirse en familia, con todos los inconvenientes y ventajas de tal vínculo, es otro sentimiento estrictamente *ontológico* que nos descubre que nos estamos encontrando, sin habérnoslo propuesto o elegido, en un Universo de objetos que, *en bloque*, sean los que fueren, parientes conocidos o desconocidos, todos somos parientes efectivamente. El Universo entero nos está, pues, sosteniendo como a miembros de la misma universal familia.

El haber, pues, ordenado el Universo y todos sus seres según *árboles* de Porfirio, según géneros y especies, proviene no de una operación puramente intelectiva, sino por imposición, implícita más potente, de ese *sentimiento* ontológico que hemos denominado *Vertrautheit*, familiaridad, parentesco con todo el Universo y con todos sus seres, por muy enemigos, contrarios, opuestos que parezcan a primera vista.

II. Empero la sutileza sentimental heideggeriana, digna de los mejores tiempos de los grandes románticos, no para aquí. Conviene que distingamos entre *sentimientos con valor óntico* y *sentimientos con valor ontológico* estrictamente tal.

Hago gracia al lector de las explicaciones estrictamente técnicas y le ofrezco unas razones en metáforas.

El *aburrimiento* pertenece, en rigor, a la clase de sentimientos *ónticos* que nos descubren el hecho de que tenemos que estar en el *universo* de los seres, como uno de tantos, sin podernos evadir a voluntad, zarandeados por ellos desconsideradamente, embargados por sus leyes, sometidos a su ambiente, con tal desconocimiento, por parte de lo físico, biológico..., de la dignidad de hombre en cuanto tal.

Se asemeja, pues, este *sentimiento* al que, en el orden corporal, notamos al sostenernos en el Mar: sentimiento de ser mantenidos en vilo, en manos —resumen de todo el volumen y presión del Mar. Y se denomina, con razón, sentimiento *óntico* o entitativo, pues nos descubre que estamos en un universo de seres, como uno de tantos, sin especiales derechos o consideraciones.

En cambio: la *familiaridad* o confianza con que vivimos en el universo de las cosas, el no sentir a ninguna de ellas como extraña, como de otro Mundo, nos descubre que el *Universo* es

Mundo para nosotros, que resulta *casa habitable*, conjunto de objetos *bien y bellamente ordenado* —que así lo veía el griego, y por esto lo llamó *Cosmos*—; creación o *suma de creaturas* —tal era la manera como el cristiano vivía el Universo de los seres—; *fábrica* o todo instrumental, interpretación que da el moderno al Universo de los seres...

Así que el *Universo* de los seres o cosas puede tomar a los ojos del hombre múltiples *sentidos* o interpretaciones que lo humanizan y vuelven familiar; y notarse viviendo en él como en *casa habitable*, como en *cosmos*, como en *creación*, cual en *fábrica*... trueca el *Universo* de los seres, de suyo indiferentes al hombre en cuanto hombre, en *Mundo*.

Mundo, pues, a diferencia del *Universo* es adquisición o apropiación del Universo por el Hombre.

Tal *sentimiento de familiaridad* —tenga el matiz de familiaridad por ser de la misma *casa*, por ser del mismo *género* o ascendencia real, por formar un *cosmos*, por constituir una *creación* en que todos venimos del mismo Principio supremo, por prestarse a ser recreado por el hombre en plan instrumental, cual *fábrica* del Mundo...— es cual pantalla en que todo lo que haya en el Universo tendrá que tomar, cuando quiera aparecérsenos a los hombres, dichos matices o aspectos. Es, pues, un sentimiento *ontológico*, porque da una *razón* (*logos*), matiz, aspecto original a todos los *seres* del Universo.

De este *sentimiento de familiaridad* proceden los *conceptos* especiales de *Mundo*: *mundo* como *casa*, *mundo* como *árbol genealógico*, *mundo* como *creación*, *mundo* como *fábrica*... De donde se deduce, una vez más, que ciertos sentimientos tienen función y acción estrictamente filosófica, y son, aún más, fundamentos de todos los grandes conceptos, hasta los supremos, como *Ser* y *Mundo*.

III. Pues si las cosas quedan así, fuéramos los hombres los más infelices de los esclavos: *Primero*: no sólo estaríamos sujetos a las cosas especiales que en un momento dado estuviesen ocupando nuestra atención o acción —*esta* idea en que pienso, y tengo que pensar en una *especial* para poder pensar realmente; *este* bien que estoy deseando y proyectando obtener, y es preciso desear y ponerse a trabajar por un bien especial para que la voluntad obre de hecho; *este* objeto coloreado que estoy

viendo, y es preciso para ver en acto ver un objeto coloreado especial...—, sino que, *segundo*: estaríamos sujetos al *universo en conjunto* o *en bloque*, sometimiento que nos descubrirían, de cuando en cuando, esos sentimientos que hemos llamado ónticos, cual el aburrimiento: sumisión al universo en cuanto todo; y *tercero*: estaríamos sujetos al *Mundo* en cuanto mundo, teniendo que vivir en familia con él, en familia *casera*, en familia por *consanguinidad* (género), en familia por *afinidad* espiritual (por creaturas de Dios), en familia de *trabajadores*...

En estos casos el hombre podría hacer *óntica* y *ontología*: describir los seres y dar razón de ellos, y aun darla de tantas maneras y con tantos matices cuantos tipos de *Mundo* haya hecho, transformando el Universo. Pero no habría, en rigor de la palabra, *metafísica*.

Porque *metafísica*, dice Heidegger, restituyendo a esta palabra su originario y prístino sentido, exige ponernos *más allá* (*metá*) de lo *físico*, significando *físico* no, como ahora y desde el Renacimiento, lo material no viviente, sino todo lo que puede aparecer en el *Mundo* en que habitamos, es decir: en el Universo que hayamos transformado en *Mundo* habitable para nosotros, según nuestro original tipo de vida.

Y, se pregunta Heidegger (*Was ist Metaphysik*, pp. 15 ss.), ¿no habrá algún *sentimiento propiamente metafísico* que nos ponga no sólo más allá de todo ser concreto y especial —que esto lo hacen de suyo los sentimientos ontológicos citados—, sino *más allá* del *ser en cuanto tal, de Mundo en cuanto Mundo*?

Porque si, para volver a una metáfora ya repetidas veces empleada, tanto el concepto de *ser*, que por el aburrimiento o Desgana adquirimos, como el de *Mundo* que nos viene del sentimiento de familiaridad con el Universo, se asemejan en sus funciones a una pantalla de cinema especial que obligara a presentarse a los seres bajo el común y universal, neutro y liberador aspecto de *Ser*, y a otra que obligara a los seres a presentarse no cual son en sí y para sí, sino para mí, en cuanto objetos de mi *casa*, adornos de mi *cosmos*, hermanos de *creación*... es decir: hacer acto de presencia en *Mundo*, y no tuviéramos un sentimiento tan poderoso y liberador que desgarrara tales pantallas, que escindiera el velo de semejante templo, fuéramos múltiplemente prisioneros de nosotros mismos: del concepto de *ser* y del concepto de *Mundo*.

Por suerte, dispone el hombre de un sentimiento, cuando menos, estrictamente *metafísico* o *trascendente*, que nos libra de óntica y de ontología, de seres en difuminación de Ser, y de seres en incardinación a Mundo; y es la *Angustia* (*Angst*).

Nuestro gran místico san Juan de la Cruz había notado ya que cuando acomete al alma la purgación pasiva, sobreviénele «grande angustia y aprieto» y un «temple de peregrinación y extrañeza» en que le parece que todas las cosas «son extrañas y de otra manera que solían ser» (*Noche oscura*, libro II, cap. IX, edic. *Gallegos*, edit. *Séneca*, p. 502). Y este *sentimiento de aprieto y angustia*, acompañado de ese *temple de peregrinación y extrañeza* en que todas las cosas nos parecen extrañas, raras —fuera del *Mundo* en que habitamos, fuera de ese universo del Ser en que ninguna cosa puede parecer extraña, pues todas son *ser*—, es un sentimiento estrictamente *metafísico*, pues nos libera y pone muy *más allá* de todo lo del *Mundo*, del Universo entero del Ser, en que todas las cosas aparecen como seres.

Y cuando nos da o acomete tal sentimiento de angustia, cuando nos hallamos en ese *temple* de peregrinación y extrañeza, todos los seres y cosas del Mundo nos parecen *nonada* y *naderías*. El sentimiento de angustia, el temple de peregrinación y extrañeza aniquila y, mejor, *anonada* los seres particulares, no porque mediante una pasiva acción los destruya, sino porque los vuelves insignificantes, extraños, raros. Y notar un ser en cuanto ser como extraño en su mismo *ser*, pareciéndonos raro que sea *ser*, es *anonadarlo*.

Pascal experimentó tal sentimiento de angustia —acompañado de esa impresión de extrañeza y peregrinación que, en tan maravillosa frase, nos dejó escrita san Juan de la Cruz—, cuando decía: «Le silence des espaces infinis m'effraye», «me aterroriza el silencio de los espacios infinitos». Y le aterrorizaba la soledad, extrañeza, inhospitalidad y absoluta frialdad que hacia el hombre muestra todo el universo de los seres cuando, por la angustia, desaparece ese aspecto de *Mundo*: de casa, de cosmos, de creación, de fábrica... que el Hombre le presta. Pascal llevaba consigo de continuo este *abismo*, en que se sumen todas las cosas, en que nos parecen nonada, naderías y niñerías.

«Pascal avait son gouffre, avec lui se mouvant» (Baudelaire); y todos lo llevamos dentro, pronto a saltar sobre nuestra vida corriente, sobre esa presa suya preferida que es la *familiaridad*,

la *seguridad* con que vivimos en este *Mundo*, en esta Ciudad alegre y confiada que nos hemos fabricado.

Mientras con fray Luis de León se diga:

> Cuando contemplo el cielo
> de innumerables luces adornado,

o bien:

> Morada de grandeza
> Templo de claridad y hermosura,

todavía no se ha llegado a ese sentimiento con funciones *metafísicas* que nos coloca y muestra que estamos colocados *más allá* de todos los seres concretos, que somos lo *Otro* de lo otro. *Luces, Morada, templo* son aspectos de *Mundo: de universo domesticado*.

Más cerca del sentimiento auténticamente metafísico de angustia, del *temple de peregrinación y extrañeza* de san Juan de la Cruz, está Valéry cuando llama a los astros:

> Tout-puisants étrangers,

«todopoderosos extranjeros». Y frente a ellos se siente, como es natural,

> Je suis seule avec vous, tremblante, ayant quitté
> ma couche,

la Joven Parca, sola, temblorosa; que ha abandonado el dulce y conocido lecho del Mundo y de repente se halla con la inhospitalidad y frío más que de cero absoluto del Universo de las cosas.

En la Angustia, cuando nos acomete en la forma auténtica, metafísica —y no en formas vulgares de miedecillos, medrosidades, sustos...—, se siente uno *unheimlich* y *unzuhause, fuera de casa, expatriado*. Y notarse expatriado del universo de los *seres*, fuera de la casa de las *cosas* es notarlas como lo *otro*. Y lo *otro* del *ser*, lo *otro* de las *cosas* es la *nada de todo*; es la nonada, la nadería, la niñería total de todas las cosas.

Y, al quedarse solo y extranjero frente a la patria más universal que es el orden del *ser*, nota uno la consistencia, la realidad-de-verdad (*Dasein*) que tiene el Hombre en sí mismo; se nota como *él mismo*, poseyendo *ensimismamiento* y *asimismamiento*. Y en tal coyuntura el hombre no es ni singular, ni uno de tantos; ni individuo, ni persona; es *Yo mismo*, en altanera soledad, en arisca consistencia, en existencia señera y exenta.

Por virtud de este sentimiento o manera de notarse, tan altanera, firme, consistente y despegada, puede uno «dejar tranquilamente que se vayan las cosas», *entgleiten lassen* (Heidegger, *Was ist Metaphysik*, p. 18) y quedarse solo a solas consigo mismo.

El concepto, si es que se lo puede aún llamar así, de *Ser* nos libraba de tenernos que estar tratando con cada uno de los seres en particular; los nivelábamos en él a todos en el trato con el Yo, trascendíamos y nos elevábamos sobre sus diferencias y exigencias de ser afirmados, negados, explicados, definidos...

El concepto de *Mundo* transformaba la esencia de los seres y sus tipos de realidad en *casa* para el Hombre, en *internado* (*Sein bei*, *Innigkeit*, de Heidegger); y así, el agua se nos aparece como agua *para* beber, *para* lavar, *para* navegar; el aire, como aire *para* respirar, *para* refrescar...; el hombre como amigo, enemigo, compañero, extranjero, padre o madre...; el sol, como lumbrera del día; las estrellas como guías nocturnas...

Con *Mundo* hacemos al ser y a los seres *habitables*.

Podemos, por tanto, concluir con Heidegger que tanto el concepto de Ser —referido propiamente a Universo de seres, sin respeto al hombre—, y el de *Mundo* —universo centrado, acomodado y amueblado por el Hombre según sus *Designios* (*Umwillen*) o *planes* (*Entwurf*)—, son conceptos *trascendentales*, y descubren la *trascendencia* del Hombre sobre todos los *seres* y todos los muebles o *enseres* del Mundo.

Y este poder de trocar el Universo en Mundo no sólo se extiende a todos los seres, sino a *grupos* de ellos. Y así la *ciencia* no es, en rigor, algo perteneciente al Universo en sí y de por sí; sino al *Mundo*. Somos los hombres los que con los *planes* científicos convertimos un universo de objetos —como los geométricos, los físicos, los aritméticos, los lógicos...— en *Mundo*, en *Ciencia* —geométrica, aritmética, física, lógica... Y cada época histórica se forja su *plan* científico original del mismo universo de objetos. Y así el universo de la geometría —uno y el mismo tal vez en todos los tiempos—, toma la forma de *Mundo geométrico intuitivo* entre los griegos, que sólo por la intuición podía el griego considerar el universo como *habitable* para él; desde Descartes, el universo de los seres geométricos se torna en *mundo analítico*, habitable porque el hombre traza unas coordenadas, en que ordena el *universo* de tales seres según leyes de otro universo que tiene por más habitable.

Y, en resumen: cada *universo* de objetos es transformado y amueblado en *Mundo* según el tipo de vida que tiene que habitar en él.

Un detalle más: cada universo de seres proporciona un cierto concepto *global* de tal universo, que es como el concepto de *ser* restringido a tales seres. Porque, a la manera como no se sostiene uno sobre gotas sueltas, sino sobre un volumen de agua suficientemente grande y en *bloque*, en masa continua, de parecida manera no se puede hacer aritmética tratándose sólo con unos cuantos números sueltos, ni geometría manipulando figuras independientes, ni física considerando cuerpos sueltos, sino que hay que tomar *de vez* tales universos. Y conceptos como *número*, *cuerpo*, *figura*... es decir: los conceptos *universales* de tales universos son conceptos formados no propiamente por el entendimiento ni por los objetos o seres —que no hay en todo el universo aritmético algo que sea simplemente número, ni en el geométrico algo que sea puramente figura, ni en el universo físico algo que no pase de ser cuerpo...—, sino por un *sentimiento* entitativo, por el que nos notamos sostenidos por todo el universo correspondiente y, así sostenidos por el *bloque correspondiente*, cual por Mar, vamos pasando de un objeto a otro, como sobre la base de la sustentación global del Mar, podemos nadar: ir de una parte a otra del Mar.

Los conceptos *universales*, sobre todo los fundamentales y propios de cada orden de objetos, se consiguen no por abstracción sino por *coafinación sentimental* (*Stimmung*, Heidegger) con todo el universo correspondiente.

Pues bien, y termino con estos preliminares: el concepto universalísimo de *ser*, los conceptos universales de cada *región de objetos*, el concepto de *Mundo*, la posibilidad de formar *mundos* especiales con ciertos objetos, haciendo habitable para la vida el universo correspondiente, son poderes o potencias *trascendentes*, en el riguroso sentido de la palabra, pues nos ponen más allá de cada uno y de todos los seres en particular, nos desvinculan de ellos, y muestran nuestra real, no abstracta ni conceptual, independencia respecto de ellos.

Antes de que se presente un objeto cualquiera, sabemos que será posible aplicarle la función *ser*, por la que montará tanto como los demás seres ya conocidos y tratados, y la función *mundo*, por la que pasará a ser piedra, mueble, enser, cosa de la

casa que el hombre fabrique para sí, y del plan con que la edifique para habitar más cómodamente —casa, cosmos, creación...

Este componente de *antes de* nos coloca, con frase exactísima de Heidegger, frente a las cosas por venir, no en actitud expectante, sino con *planes y proyectos*, con *Designios y Fines* (*Entwurf*, *Umwillen*), bien concretos, yendo, pues, respecto de ellas *un paso adelante*. De ahí el componente de *pre* que interviene en la constitución misma del hombre, de nuestra realidad de verdad, y que se manifiesta en todos los órdenes: *pre*-visión, *pre*-determinación, *pre*-caución, *a priori*... A todo lo que venga, en todos los órdenes, le llevamos ya un paso de ventaja (*Sich vor-weg-schon sein*; *Sein und Zeit*, pp. 192 ss.), y llevamos un paso adelante a todo, precisamente por medio de esa facultad inexhaustible de formar *universales* y *Mundo*.

El concepto de *Ser* y la función de *Mundo* son los *Adelantados* en el universo de las cosas y seres.

Y esta *ventaja* que llevamos a las cosas muchas y diversas es tanta que *no se agota jamás*. El concepto de *ser* que hayamos predicado de Dios queda íntegramente disponible para predicarlo de las creaturas. Y la facultad de formar de un Universo un Mundo no se agota con formar uno de tipo *casa*, otro de tipo *creación*, otro de tipo *cosmos*...

Empero esta facultad o poder *trascendente* está restringida por el *hecho* de que no tenemos más remedio que estar en un universo que no hemos creado ni podemos destruir a voluntad. De consiguiente: no podemos hacer un Mundo para nosotros *creándolo* en todas sus piezas, con originales materiales, con propiedades reales adaptadas a nuestros planes, sino que *tenemos que* servirnos de las cosas del universo en que de hecho nos hallamos. Así que nuestra facultad de hacernos un Mundo está delimitada por el hecho de que tenemos que hacerlo sirviéndonos de un Universo preexistente, en que somos *una de tantas cosas*. Y esta desconsideración e inhospitalidad esencial del Universo es indesarraigable e invencible.

Heidegger le ha dado el nombre, resonante en mil ideas teológicas, de *caída* (*Geworfenheit*, *Verfallenheit*). Todos nuestros proyectos, planes y designios, con que podríamos fabricar un *Mundo* para nosotros —desde una casa material, hasta una sociedad, pasando por una ciencia—, están *alicaídos*.

Kant, con una metáfora que se ha hecho clásica, dijo que

nuestras aspiraciones, planes, proyectos científicos son como paloma que tiene que contar con la resistencia del aire para volar, y que se imagina volara mejor y más ligera si el aire no le opusiera resistencia. Cuando la verdad real, brutalmente real, es que, si el aire no resistiera a los planes de vuelo, a los impulsos de las alas, la paloma ni siquiera se sostendría en el aire.

Nuestros planes científicos, sociales, vitales... están caídos en un universo de cosas y con él tenemos que contar.

De estos dos componentes: uno *trascendente, a priori*, por el que tendemos eficientemente a liberarnos de los seres especiales; y otro *decadente* por el que se nos hace sentir lo real, el universo, que nos obliga a poner pies en tierra (*Bodennehmen*, Heidegger), procede una *resultante*, que es la realidad del Hombre, nuestra realidad de verdad (*Dasein*).

Y así dice Heidegger en frase algún tanto sibilina, mas exactísima de construcción verbal filosófica: «El Ser de nuestra realidad de verdad (*das Sein des Daseins*) incluye estar adelantándose a los seres (*sich schon vorweg*), teniendo, con todo, que estar en el Mundo tratándose con los seres que dentro del Mundo se le hagan encontradizos» (*in der Welt als Sein-bei innerweltlich begegnendem Seiendem*) (*Sein und Zeit*, p. 192).

En efecto: el hombre y todos sus proyectos están como país *ocupado*, embargados por la realidad del universo en que se han encontrado que tienen que vivir y ser; empero no está del todo desamparado frente a tal universo, como lo están las demás cosas, sometidas sin discriminación a sus leyes, sino como ente privilegiado que dispone de la facultad de trocar el *Universo* en *Mundo*, facultad inagotable, de recursos tan sutiles como los conceptos universales, el universalísimo de Ser y el poder de hacer *Mundo*.

Y como *Mundo* es algo radicalmente distinto de *Universo* —tan distinto o más que piedra en *cantera* y piedra en *casa*, que fruto en *árbol* y fruto en *alimento*, que agua *corriente* y agua en *molino*...—, de ahí que el Hombre en cuanto tal no se deje ir con la corriente de las cosas, no se halle bien viviendo en un *Universo*, sino que toda su Preocupación, su estudio, su cuidado, consistan en trocar la neutralidad indiferente del Universo, de los seres, en *Mundo*, en *lugar domesticado*.

Y la *Preocupación*, así entendida en sentido ontológico-existencial, encierra ese componente de inseguridad, de quebraderos de cabeza, de forja de planes, de discusión de los mismos, que indican claramente que la faena de formarnos un *Mundo* está sometida a la condición de que el *Universo* lo permita. *Nuestros planes están caídos, nuestros designios están consignados a lo real*, delimitados por sus componentes brutos y desconsiderados.

Y nos preocupamos por la vida, pues el plan fundamental de la vida que es *vivirse más y más*, vivir en sí y para sí, hacer de todo el universo casa propia, nido, campo, imperio... está coartado por el hecho de tener que vivir en un universo de cosas que no hemos creado, que no dependen de nosotros en su realidad y que, por tanto, nada hay más natural que el que no hagan el menor caso de la presencia del hombre entre ellas.

Y tenemos que *preocuparnos* por el *ser* mismo, porque por de pronto bien notamos, sentimentalmente, que el universo de los seres físicos nos trata como a uno de tantos, y bien sabido es por la física y sus leyes fundamentales que al universo físico sólo le interesa, si es lícito hablar así, la *conservación global*, el que la cantidad de materia, de energía, se mantenga la misma; empero no hay ley alguna que defienda la estabilidad de un objeto especial. El universo físico existe firme *en bloque*, como sistema cerrado, como Universo; y los seres particulares están de continuo amenazados, por la ley de conversión de energías y por la de masa en energía e inversa, de desaparecer. Pero a ningún ser físico le *preocupa* semejante contingencia, que no lo es para él; en el Universo no hay ni catástrofes ni cataclismos, ni terremotos. Todo esto sólo tiene sentido respecto del hombre, porque el hombre es capaz de forjarse planes, designios, proyectos que no están prefijados por la estructura de los seres, o, como diría Cervantes, la preocupación hace echar a los ingenios, al Hombre, «por caminos que no están en el mapa» del ser, del Universo.

El hombre es, pues, ente esencial (*Seiendes*) que está preocupado porque está notando la frialdad e indiferencia glacial del orden del ser, del *Universo*, frente a él; y así está sintiendo que la faena de trocar el Universo en *Mundo*, en Universo domesticado y doméstico, está de continuo en peligro. Sólo el hombre vive sobresaltado, con el alma en un hilo, con el ser en vilo.

Claro que no todos los hombres se dan cuenta de este radical, inevitable, tremebundo peligro que representa para un ente

como el Hombre —que es más que simple y puro *ente*, algo más que cosa—, tener que estar sin remedio en un universo de seres y de cosas. Pero quien siquiera por un momento haya caído en cuenta y descubierto ese peligro, temblando como Pascal ante el silencio aterrador de los espacios infinitos, y percibe, cual Valéry, ese ceño indescifrable de los *todopoderosos astros*, ya no notará jamás su ser como seguro, como asegurado en el Universo; estará de continuo en *trance de muerte*, se vivirá como *condenado a muerte*, no precisamente ni primariamente a la muerte corporal sino a la muerte total, pues es un ente de tantos, entre tantos y tantos entes.

Y no otra cosa significa esa frase heideggeriana de que «el Ser del Hombre es un ser en trance de muerte», ser para la muerte, *Sein zum Tode*.

Y esotra de Goethe; en boca de la *Preocupación*:

> A quien yo una vez poseo
> de nada le aprovecha el mundo entero;

y el componente de previsión, de posibilidad, de peligros, de asechanzas del ser contra el plan y designio de domesticarlo por los Designios, hace que el hombre resulte,

> Espía del porvenir,
> nunca está listo en nada.

Quien así haya llegado a temblar por su ser, por su estar en un Universo tan contingentemente convertible en Mundo, tendrá pánico, como Baudelaire, de dormirse; sentirá celos por la insensibilidad de la Nada, y como refugio desesperado creerá tal vez que fuera mejor haberse quedado, inconsciente, entre *números y seres*, como uno de tantos seres, reducibles a una suma común: al Universo;

> J'ai peur du sommeil comme on a peur d'un grand trou,
> Tout plein de vague horreur, menant on ne sait où;
> Je ne vois qu'un infini par toutes fenètres,
> Et mon esprit, toujours du vertige hanté
> Jalouse du Néant l'insensibilité.
> Ah! ne jamais sortir des Nombres et des Êtres.

Empero este deseo baudeleriano de no salirse de los *Números* y de los *Seres* resulta irrealizable, porque el hombre es algo más que ser y mucho más que número.

Y lo malo y desesperante del caso del Hombre consiste en que lo que tenemos de *ser*—la base real y más firme de nuestra realidad—, pertenece al orden del universo. Lo físico es fundamento de lo biológico, lo biológico de lo psíquico y lo psíquico de lo personal. Aunque con otro matiz, también el ser del Hombre, según Heidegger, padece de aquella enfermedad que, refiriéndonos al sistema tomista, calificamos de *tembleque de ser*.

Si queremos, pues, caracterizar al hombre no por lo que de común lo emparenta con los demás seres —físicos, vivientes—, sino por lo que de distintivo posee, habrá que decir con Heidegger que la *realidad de verdad* (*Dasein*) del Hombre se compendia y resume en *Preocupación*, en Apuros.

Es notable, no casual en modo alguno, que cuando Goethe pone en boca de *Preocupación* la respuesta a la pregunta que le hace Fausto sobre *quién es*:

> Und du, wer bist du denn?,

Preocupación le responde con la palabra *Dasein*, que es la que Heidegger ha introducido para designar no lo que de ente común y corriente, embagado y encajonado en el universo de los seres tiene el Hombre, sino su original característica:

> Bin einmal da [*Bin-Da; Da-sein*].

Preocupación es la realidad de verdad del Hombre. Por esto, cuando Fausto se encara con ella y la conmina a apartarse, le responde: *Ich bin am rechten Ort*, «estoy en mi lugar», en el lugar que por derecho me corresponde, porque efectivamente *Preocupación* sólo se halla como en lugar propio en el Hombre.

III. Empero si *Preocupación*, temblequera por la propia realidad de verdad desamparada como un ente de tantos entre tantísimos entes como hay en el universo, es el Ser del *ente* hombre, el *sentido* del Ser del hombre puede tomar múltiples matices y formas.

Y nótese que habla Heidegger sutilísimamente del *sentido* del ser del ente hombre. Que el ser del hombre, que la *Preocupación*, puede presentar múltiples sabores, sufrir variadas *modificaciones*.

Punto es éste de decisiva importancia. El hombre es el único *ente* que tiembla por su *ser*; pero esta temblequera de *ser* puede

adoptar matices decididamente diversos: hay una temblequera de ser *implícita* y *apaciguada*, con cara de serenidad y seguridad; y tal es el tipo de *Preocupación* del griego, que se trasluce en su concepto de Mundo como *cosmos*, como «Mundo bien y bellamente ordenado». Y hay otra temblequera de ser, *tranquilizada racionalmente*, por hacerse la creencia de que se vive, si no en un universo bello, cuando menos en uno bueno. Así los estoicos.

Y cabe otra manera de aplacar temblequeras de ser, cual la cristiana, por creer que está uno en un universo «creación de un Dios Padre común», en comunidad de creaturas, todas o huellas o imágenes de Él, de su soberana bondad.

Y el efecto tranquilizador de la *Preocupación*, esencial al Ser del hombre, mediante tal confianza en un Dios *Padre* puede conjeturarse por aquellas palabras de Jesucristo:

> No os acongojéis por vuestra vida: que habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo: qué habéis de vestir; ¿no es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni allegan en alfolíes; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No sois vosotros mucho mejores que ellas? [Evangelio de san Mateo; VI, pp. 25-26].

Pero, en definitiva, la Preocupación subsiste, sólo que tranquilizada, no desarraigada; pues todos los remedios vienen a indicar su enfermedad radical: temblequera del Ser del hombre, por hallarse en un universo de seres que lo tratan como a uno de tantos, y por estar en él mismo, en cuanto ser especial, integrado por elementos de tal catadura, desconsiderada, neutral.

Y, dejando otros paños calientes que a esta enfermedad del Ser del hombre pudieran aplicarse, como transitorios lenitivos, cabe la actitud heideggeriana: *aguantarse la temblequera*, sostenerse firme en esa misma Preocupación. Decidirse a ser y estar tal como es el Ser mismo que nos ha cabido en suerte.

Y esta Decisión de aceptar el hecho de que nuestro Ser está afectado de una radical e incurable inseguridad, de temblequera entitativa, constituye en parte el fenómeno existencial que Heidegger denomina *Entschlossenheit: encastillarse*, meterse valientemente en sí mismo, aguantar a pie firme el terremoto esencial y continuo del Ser del hombre, y estar a lo que viniere —que puede ser todo, hasta morirse no sólo de muerte de vida sino de muerte de ser.

Pero antes de entrar un poco más estrictamente en este punto, *poetas*, como Baudelaire, han intentado calmar con música de palabras y con metáforas, o por llevar al Ser a otra parte —cambio de clima: de clima de ser a clima de ficción—, la imperdible *Preocupación*. Aquel soneto suyo, «Recueillement», opera como fórmula de encantamiento musical:

> Sois sage, ô ma Douleur, et tiens-toi plus tranquile;
> Tu réclamais le Soir; il descend, le voici:
> [...]
> Entends, ma chère, entends la douce Nuit qui marche.

Y a este tipo de lenitivo le llama *Recogimiento*, algo así como decían nuestros ascéticos: *recogerse a bien morir*.

Porque, vaya dicho ya sin tapujos, si el Ser del hombre es un ser en *preocupación*, en temblor por su realidad, el hombre será sin escape un ser condenado a muerte, un *ser en trance de morir: Sein zum Tode*. Y no precisamente condenado a la muerte corporal, que ésta no constituye sino un apéndice insignificante de la radical muerte que le afecta y le está consumiendo, sino ente que tiene enfermo de muerte su mismo *Ser*, lo cual es gravísimo de toda gravedad.

No cabe aquí, es claro, redactar por lo largo y detenidamente el informe médico, de médico ontólogo, acerca de los síntomas de esta enfermedad incurable del *Ser del hombre*.

La raíz de todos los síntomas se encuentra en que somos entes *de hecho*, y tan *de hecho* que hasta los elementos y poderes de que disponemos para curar relativamente de su contingencia a otras cosas no nos sirven a nosotros mismos. Somos cuando más *Médicos de la propia honra*, mas no *Médicos del propio Ser*.

En efecto: por el plan axiomático, por su sistema de definiciones, nociones comunes, postulados consiguió Euclides, hace muchos siglos, curar la enfermedad de que padece toda geometría dejada en barbecho, en el estado natural, como la emplea el hombre de todos los días. Y la curó de su falta de rigor, de necesidad, de conexión. Y, una vez curada, con *lógica*, formó un sistema deductivo perfecto que desafía los siglos, los cambios de individuos, los trasplantes de lugar y época. «El hombre ha curado a la geometría con la lógica.» Y, una vez curada, lo ha quedado ya para siempre.

Con matemáticas curó Galileo la física, que andaba expues-

ta desde tiempo inmemorial a las inclemencias de los tiempos, sin leyes, sin estructura científica, sujeta hasta a las disputas de los filósofos —nunca estuvo pelota en peores y más versátiles manos—; y desde que se le aplicó tal medicina, mano de Dios, de las matemáticas la física ascendió a la categoría de *ciencia*, y con ello a los caracteres de universal, necesaria, inmutable, indiscutible. «Lo físico quedó curado con lógica y con matemáticas», y lo curó un Hombre.

Y con lógica ha curado y reafirmado el Hombre la contextura y esqueleto de la geometría y del álgebra; y con álgebra curó y recalcificó Descartes la geometría.

Empero, el médico que a tantos curó no ha podido curarse a sí mismo. Tenemos, por dentro, esos *poderes* de dar forma de ciencia a las cosas más contingentes, de inventar hasta un cálculo *necesario* para lo *probable* —el cálculo matemático de probabilidades—; poseemos el poder de formar con el Universo un *Mundo*; tenemos, para decirlo con solemnes términos kantianos, las «condiciones que nos hacen posible la experiencia»; sabemos *por qué* es tal cosa o tal otra, *para qué* vale, *quién* la hizo; y, con todo, y aunque lleguemos con razones —ya es mucho conceder— a probar quién somos, para qué somos, qué somos, por qué somos tales o cuales... nuestra realidad no se da por enterada de tales razones. ¿Quién, después de haberse convencido por razón o por fe, de que viene de Dios, que su destino es la gloria divina, que se compone de elementos físico-químicos, que su vida inferior está regida por leyes biológicas, por sistemas orgánicos... consiguió que de ahí en adelante, haciendo su *realidad* honor a la inteligencia que tanto trabajo se tomó en demostrarle tantas perfecciones y aspectos, la misma realidad quedase ya trasparente en esos puntos y le estuviese mostrando en sí y de por sí que efectivamente es creatura de Dios, dándole una lección bien aprendida en su ser mismo de teología, y otras tantas de lógica, de anatomía, de filosofía, de química, de física, apenas la razón hubiera conseguido ponerse a sí misma en claro sobre tales puntos?

La *ineficacia* de la propia *razón* para poner en claro la *realidad* propia, la indiferencia real de nuestra realidad frente a todos los intentos y poderes de clarificación, de universalización, de necesidad que la razón da a otros objetos, nos indica bien a las claras que los instrumentos de necesidad, universalidad, inmutabilidad de que disponemos no están hechos para medicina doméstica, para uso interno. Que no podemos curarnos a nosotros mismos de ser seres de tipo *de hecho*, brutal y en bruto. Nuestro ser no llega jamás a aprender en su ser mismo, por mucho que se lo explique la razón y lo quiera la voluntad, la lección de necesidad, de universalidad, de superación del espacio y tiempo.

Nuestro *Ser* —y por el Ser explicamos los seres y les damos caracteres de necesidad, de universalidad, de conexión— padece de temblequera incurable, porque el *ente* sobre el que se asienta es *real con realidad simplemente de hecho*.

«Nuestro Ser está que se muere, y está de muerte porque la realidad que le hace de base es simplemente realidad *de hecho*.» Tal es el concepto heideggeriano de *Muerte*, como concepto estrictamente *ontológico*. Lo demás que por ahí se dice a este respecto, por snobismo o ignorancia, es pura literatura en el peor sentido de esta palabra.

Y como el *Ser*, los componentes internos con que intentamos y aun conseguimos dar a otras cosas caracteres científicos: necesidad, universalidad, conexión deductiva..., no logra curar de su *facticidad* al ente o realidad en que se basa, de ahí que pueda suceder igualmente tanto que tal ente no se muera nunca con muerte corporal como que se muera por nada o por algo. Todo le puede pasar; y, por tanto, le puede pasar el que no le pase nada, pero esto siempre estará en vilo, en un brete, porque, aun si durara eternamente, tal eterna duración lo sería *de hecho*.

Así que la ontología heideggeriana no está ni en pro ni en contra de la inmortalidad del alma; puede pasar todo, que sea mortal y que sea inmortal, pero pase lo que pasare siempre lo será *de hecho*.

Nuestro *Ser* está, pues, condenado a muerte, sin más indulto posible, pero sin fecha fija de ejecución; hasta pudiera ser que no se ejecute jamás.

La Muerte es, por cierto, como decía Goethe, «nuestra Hermana»; y es hermana gemela, porque el *Ser* del hombre fue concebido y dado a luz al mismo tiempo que su *realidad*, y de los pies de barro de ésta se resiente la estatua entera del Hombre.

El parentesco entre *Muerte* y *Preocupación* queda, por tanto, suficientemente declarado.

IV. Pero, ¿cómo prepararse para esta *Muerte ontológica*? Con la *buena conciencia*. No será preciso advertir que el término *conciencia* (*Gewissen*) tiene en Heidegger un sentido más amplio que el de *conciencia moral* —conciencia del bien y del mal, sea como normativa, sea como juez de las acciones—, y que el de *conciencia vital* —darse cuenta de lo que a uno le pasa. Se trata de obtener un concepto de *conciencia* con valor y funciones *ontológicas* —una conciencia que intervenga en la constitución misma del Hombre en cuanto realidad de verdad (*Dasein*).

Tener *buena conciencia* es, por de pronto, tener conciencia de *deber ser* algo, como *deuda* que se debe a alguien. Ahora bien: el deber fundamental que el Hombre tiene es el de hacer que las cosas se presenten como *nonadas*, *naderías* y *niñerías* —desvalorarlas—, para así hacer que el Ser del Hombre sea máximamente suyo. O, con las palabras de Heidegger: *Die formal existenziale Idee des «schuldig» bestimmen wir also: Grundsein fuer ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, d.h. Grundsein einer Nichtigkeit* (*Sein und Zeit*, p. 293). «Lo que el hombre se debe a sí mismo es la *autenticidad*; lo que el hombre debe a las cosas del Universo y de su Mundo es el anonadamiento.» El desprecio del Mundo, de sus pompas y vanidades es una parte del *deber* fundamental del Hombre; y, al cumplirlo, anonadándolas, se les da lo que se les *debe*, se les paga la *deuda* (*Schuld*); y el aprecio del Ser del hombre en cuanto Ser, no de sí mismo en cuanto ente, y uno de tantísimos entes como hay en el Universo, es la parte fundamental positiva del *deber*; y, al cumplirlo, el hombre se paga a sí mismo la *deuda* que para consigo mismo tiene.

Dichas las cosas en esta forma, tal vez parezcan o inexactitudes o banalidades. Pero su fondo es bien serio, pues tratamos del fundamento real, ontológico, de la conciencia moral, del *deber ser*. Vamos, pues, poco a poco, con pasos de procesión.

Por de pronto el hombre de todos los días comienza por estar en *deuda* consigo mismo. Por el fondo *de hecho* de su realidad comienza existiendo y dejándose tratar por los demás seres como uno de tantos. Está sometido a las inclemencias de los tiempos, como un árbol o un animal irracional; aféctanle por dentro todos los cambios fisiológicos; padece mal de estómago como cualquier bestia, le duele la cabeza o los dientes como al más vulgar de los animales; se levanta de buen o mal humor, según las alteraciones de los humores internos, según el tempero del día o de la estación, igual igual que el animal más corriente.

Por tanto: el hombre, por su fondo de *realidad de hecho*, está siendo tratado por todos los seres del *Universo* como uno de tantos, sin consideraciones algunas, sin respeto por su dignidad; el hombre, por su componente de *real* —realidad física, química, biológica...—, está en *deudas* consigo mismo; está en estado de *caída*, está en *pecado original*.

En este estado de pecado original las cosas cobran a los ojos del hombre un *valor*, que no tienen de suyo. Nos parecen valiosas e importantes para asegurar nuestra salud *material*, para afirmar nuestra realidad *de hecho*, para sentirnos seguros dentro del *Universo* de cosas y de leyes, desconsideradas para con el hombre en cuanto hombre. Al preocuparnos de ellas, en cuanto cosas *reales* del *Universo*, bajamos de *dignidad*, nos ponemos a su nivel, es decir: las elevamos indebidamente de nivel, a nuestro nivel. Y lo hacemos sin *deberlo hacer*, porque con todo ello —con los bienes materiales, biológicos, económicos...— lo que hacemos es afincarnos más y más en el Universo de las cosas, donde se nos trata como a *una de tantas*.

El hombre en plan cotidiano, de ser *real*, de miembro del Universo, está en *deudas* consigo mismo, y todas las cosas le quedan debiendo a él *acatamiento*, y están *obligadas* a devolverle lo que *indebidamente* les prestó.

El hombre en cuanto Ser, y por sus poderes de *Ser* con los que transforma el Universo en *Mundo*, es capaz de dejar de ser una de tantas cosas como hay en el Universo; puede hasta cierto límite hacerse tratar como ente original y único. Los animales no tienen Mundo; tienen, cuando más, ambiente o medio apropiado. Sólo el hombre posee la facultad *ontológica* de transformar el Universo en *Mundo* —en casa, en cosmos, en creación, en fábrica... Y, al hacerse con *Mundo*, al no dejarse ya tratar como uno de tantos, recobra su *dignidad*, lo que se le *debe*; cumple con su *deber ser*, *es lo que debe ser*, y no es simplemente lo que es, lo que le dejan ser las demás cosas —que tal es el estado natural, de pecado original ontológico, en que se halla al venir al Universo.

Cuando el Hombre, por lo que tiene de Realidad de verdad, forja para sí un Mundo, llega a ser lo que *debe ser*, cobra *dignidad*, *respeto* ante el Universo, se hace respetar por las cosas.

Deja de ser una de tantas y llega a ser *Yo mismo*. No un *Yo* a solas, sino un Yo a solas de Universo, acompañado por la corte del Mundo.

Con el cumplimiento de este *deber ser* Yo mismo, cuyo paso preliminar es hacer del Universo *Mundo*, se produce necesariamente un *anonadamiento* de las cosas. De todo lo que en cuanto ser tengan, como partes del Universo, sólo entrará a formar parte del *mundo*, de *mi mundo*, lo que el Hombre crea oportuno para sus planes y designios. Y así para construir una vulgar casa no nos hace falta hacer el debido acatamiento al ser de las piedras, y saber de antemano física y química; basta un general conocimiento de sus propiedades; las demás que tuvieren no nos interesan, si no influyen en el plan, como inconvenientes, como resistencias. Y nos servimos, dentro de *Mundo*, de la *luz*; y nos resulta igual producirla por frotamiento, por resistencia de corriente eléctrica en filamentos especiales...; empleamos *cualquier* cosa mientras nos sirva igual dentro de nuestro Mundo, y sólo discriminamos entre cosa y cosa, no cuando son desiguales en sí mismas, sino cuando no nos sirven lo mismo para nuestros designios.

La creación de Mundo, el trocar el Universo en *corte del Yo*, anonada el ser de las cosas, las *desvaloriza*; y en tal caso no les quedamos a deber nada, al revés: ellas nos han devuelto, les hemos hecho devolver, hablando más correctamente, lo que el Hombre, al vivir como una de tantas cosas en el Universo, les había por dejadez otorgado.

Las cosas no entran en Mundo con el mismo orden que tenían en Universo. El árbol entra en el Mundo como leña para el hogar, como vigas para el techo, como astil para la lanza...; el agua interviene en el Mundo como agua para beber, para lavar, para moler...; el hombre se reintegra en Mundo como padre, madre, hermanos, parientes, amigo, enemigo, funcionario, desconocido..., no como ente biológico. Y es claro que el orden interno de *Mundo* nada tiene que ver con el orden del Universo.

La entrada de las cosas en *Mundo*, y tanto más cuanto más diste el Mundo del Universo, encierra una *desvalorización*, un anonadamiento de sus pretensiones de valor, de sus exigencias frente al hombre caído en universo, en estado de pecado original ontológico.

Al entrar en *Mundo*, las cosas dejan de *debernos* lo que antes nos debían por *culpa* o *dejadez* del hombre.

Y como el hombre, por sus componentes de *realidad* —física, química, biológica...— es una de tantas cosas del Universo y en rigor es parte de Universo y no de *Mundo*, una de las primeras cosas a que hay que despojar de sus pretendidos *derechos* y ostentosos valores es a lo que de *realidad* tiene el Hombre en la base de su ser. Hay que elevar ante todo y sobre todo hombre-cosa a hombre-ser, hombre en cuanto parte del Universo a hombre en cuanto parte del Universo a hombre en cuanto miembro del *Mundo*. Así cae por su base toda acusación de vulgar egoísmo materialista que se pudiera hacer a una exposición maliciosa o ignorante de la filosofía de Heidegger.

V. *Preocupación*, *Muerte*, *Deuda* son, rigurosamente hablando, existenciales o componentes ontológicos del Hombre, es decir: le sirven al hombre para explicarse a sí y a los demás el ser de los entes, la estructura de las cosas especiales, siempre bajo la suposición fundamental de que todos, hombres y seres, se hallan en el mismo universo del que el Hombre ha hecho además para sí Mundo más o menos agradable y práctico de habitar.

Las dos postrimerías heideggerianas que quedan pendientes de explicación son *Finitud* y *Miseria*; *Mangel* y *Not* con términos de Goethe; *Endlichkeit* y *Entbehren*, con palabras de Heidegger.

Si nos servimos de la significación de *metafísica*, anteriormente empleada, habría que decir que tanto *finitud* como *miseria* o *privación* pertenecen al orden metafísico, pues ponen al hombre *más allá* de lo que por su entidad o realidad es; en contraposición con *Preocupación*, *Muerte*, *Deuda*, que entran a componer el ser mismo del hombre, sin sacarlo de sí, dando más bien de él una explicación confinada y definida a sus propios límites.

La finitud característica del Hombre se cifra y compendia en que nuestra realidad está pintada según *dos* modelos irreconciliables de pintura: en *claroscuro* y en *escorzo perspectivístico*.

El *Ser* del agua es único, *definible* por una sola definición; empero su *realidad* puede hallarse en diversos estados: líquido, sólido y gaseoso o vapor. «El Ser es unitario, el estado del Ser es múltiple.» Esta disyunción, y cual distorsión en la unidad total

de un ente en virtud de la cual la unidad del Ser tiene que contar con la multiplicidad de estados en que el mismo Ser puede encontrarse, es raíz de una mutabilidad y contingencia internas, mucho más íntimas que los cambios de lugar, los de temperatura, los de volumen, formas geométricas del mismo volumen...

Empero no nos interesa por el momento el estudio del caso *del Ser* del agua en sus *diversos* estados; sino la respuesta a la pregunta siguiente: el Ser del hombre, ¿puede hallarse en diversos estados? Claro está que si el hombre pudiera seguir con conciencia interior, clara y distinta, el cambio de su *ser* a través de los diversos *estados* en que se encontrara su ser mismo, cual volumen de agua con conciencia que pudiera notar qué transformaciones internas le suceden al ponerse una vez en estado de hielo, otra en agua líquida y otra en vapor o nube, esta mutabilidad interna no sería de grandes consecuencias metafísicas; tal vez constituyera un aperitivo para la vida. Pero el caso del Hombre es muchísimo peor: notamos que el Ser del hombre pudiera encontrarse en varios estados, pero que tiene que estar en uno solo. El hombre es, con una palabra exactísima de Heidegger, «Ser que está» (*Dasein*), Ser que está en un solo estado, pero que sabe, por indicios, barruntos, sospechas, anhelos, signos, alusiones que en sí mismo halla, que el estado en que se encuentra no es su natural estado: el estado supremo y propio al que pudiera llegar si su Ser consiguiera dominar y elevar a su altura la *realidad* sobre la que está basado.

Somos, por decirlo con otra metáfora, seres naturalmente tridimensionales, pero que, por un acaecimiento gravísimo e inexplicable, estamos aplastados, reducidos a dos dimensiones y a una tercera aludida más o menos claramente. Así sucede en los cuadros: *tienen que* presentar todos los objetos, aun los tridimensionales, en dos dimensiones; y sólo les queda a los pintores el recurso sutil, invención genial por cierto, de representar la tercera dimensión por medios tan discretos como el escorzo perspectivístico, el claroscuro; o sea, por un conjunto de signos, alusiones, indicaciones, deformaciones intencionales y bien calculadas.

Pues, bien: nuestra inteligencia puede trazarse planes de universos físicos en que rigieran otras leyes de las que rigen en nuestro universo actual; puede construir aritméticas y lógicas de diversos y variados tipos, en su mayoría irreales; imaginar

nuevos tipos de seres vivientes dentro de mundos más adaptados a sus necesidades..., pero de todos esos *proyectos* la realidad parece haber elegido *uno*, no cambiable, fijo ya y decidido, según el cual nuestra *realidad* física y biológica tiene que conformarse, pues según tal tipo está configurada. Los tipos de *seres* pensados y creados por el poder constructor de la inteligencia no son todos *reales*; lo real es de un solo tipo de ser. La *realidad* no está, pues, a la altura de la *posibilidad*; y, por tanto, y como caso particular de esta ley del universo en que vivimos, la propia realidad básica del hombre —física, viviente— no está a la altura de los tipos de *Ser* que el entendimiento conoce.

Y así teóricamente son equiposibles y de igual validez lógica geometrías variadas y muchas; el *Ser* geométrico es múltiple; y, con todo, la *realidad* física es incapaz de realizar más de una. Lo físico no está a la altura de lo geométrico. Realidad geométrica y Ser geométrico no van a la par.

No digamos que lo físico real no está a la altura de la riqueza estructural de lo matemático en general. Y grande es la faena de los físicos teóricos para seleccionar dentro de las contexturas matemáticas las que están *realizadas*.

Resumamos: en el *Universo*, en que por un acaecimiento independiente de nuestra voluntad nos encontramos, la *realidad* no está a la altura del *Ser*.

La multidimensionalidad del *Ser* está *aplanada*, reducida a menor número de dimensiones.

Empero junto con esta reducción que la *realidad* introduce en el *Ser*, se da otra que reduce el *Ser* al *Tiempo*.

Para dar una idea de ella notemos unos detalles que suelen pasar desapercibidos, pero cuya importancia filosófica es incalculable, porque, entre otros motivos, sólo Heidegger ha comenzado a calcular efectivamente su influjo en la ontología.

Lo *real* no nos parece pueda ser real si no es *presente*; lo *real* tiene que estar proyectado en el *presente*; lo *posible* no puede ser posible si no está proyectado en un *futuro*, lo posible *será* real; la incardinación entre tiempo y posible se hace precisamente entre posible y futuro, y no entre posible y presente; por fin, lo *necesario* está proyectado en el *pasado*, en un pasado inmemorial que llamamos *eternidad* o en un pasado con data fija, prescrita por una ley. O, dicho al revés: pasado, presente y futuro, en cuanto dimensiones del Tiempo, son lugar de apari-

ción de los *modos del Ser: real, posible, necesario*. Y el centramiento del Tiempo en el presente hace que todos los modos del Ser queden parecidamente centrados en lo *real*, que es lo que está *presente*.

Desde este horizonte, como lo llama Heidegger, o desde esta perspectiva, construimos toda la metafísica. Y así el principio de contradicción, principio básico, incluye en su formulación el Tiempo, por una razón teóricamente incomprensible, ya que Ser y Tiempo no parece tuvieran de suyo nada que ver, tomados en toda su generalidad. Y, con todo, si nos contentamos con decir «un ser no puede ser y no ser lo que es», tal formulación es falsa, a no ser que añadamos «al mismo tiempo», es decir: en el mismo *presente*, en el mismo *pasado*, en el mismo *futuro*. Y así el hombre no puede entender y no entender «en el mismo momento»; ni el hombre podrá entender y no entender en el mismo futuro, o sea: darse un futuro bien determinado —tal día, tal hora, tal segundo futuros—, en que entienda y no entienda... Ser y no ser se excluyen en el *mismo tiempo*. La oposición entre ser y nada está proyectada en el Tiempo.

Y esta proyección es, evidentemente, una *reducción*. Para decir con entendimiento y con sentido que Dios es eterno, tenemos que proyectarlo en el Tiempo y deshacer por convenientes negaciones un confinamiento en alguna de sus dimensiones. Y así decimos: Dios está no sólo presente, sino que es *desde siempre* y *para siempre*, o sea: se extiende en la dirección del futuro y del pasado, de modo que durará, duró y dura. Pero, ¿qué necesidad hay de proyectar la *eternidad* en el *Tiempo*? —La de hacérnosla comprensible.

Si nunca hubiésemos visto, dice Bergson, el rojo y el amarillo como colores aparte uno de otro, nunca tampoco hubiésemos pensado, al ver el anaranjado, que se compusiera de rojo y amarillo. La descomposición que introducimos en el anaranjado, a pesar de que sensiblemente se presenta como color simple, depende no de la interna estructura visual del anaranjado, sino del hecho de la existencia aparte del rojo y del amarillo, y del hecho de una comparación entre los tres. Lo que en el caso del anaranjado es pura contingencia y casualidad del mundo en que habitamos, sucede por necesidad en el orden del ser respecto del Tiempo.

Ser es ser en presente; ser eterno es ser en presente sin pasa-

do ni futuro. Ser y nada se contraponen y excluyen en el mismo momento. Al Ser lo hacemos pasar por el prisma del Tiempo, y hay seres que sólo encaminan sus rayos por la dirección del presente, por una pequeña o grande franja de él, y son seres temporales eminentemente, sin resguardo para el futuro, sin pasado que continúe el presente; y con todo, nótese bien, son los que nos parecen superlativamente *reales*. Lo real es percibido en un *presente*. Y hay seres que, enviados a través del prisma del Tiempo, parecen llenarlo en todas sus dimensiones, cual la luz del Sol que, al atravesar el prisma común y corriente de la física, llena la franja de todos los colores visibles; pero, aun en este caso, el que Ser como Dios nos parezca *real* y lo notemos *real* dependerá de que se nos *presente*. En el presente y por el presente comprobamos los hombres la *realidad* de cualquier tipo de ser, aun de los que presuntivamente abarcan todas las dimensiones del Tiempo.

Aun a nosotros mismos no nos notamos *reales* por lo que nos pasará cuando seamos viejos ni por lo que nos aconteció cuando fuimos, oh dolor, jóvenes, sino por lo que de *presente estemos notando*. La comprobación de nuestra *realidad* se hace por y en el *presente*. La realidad del hombre está proyectada en el Tiempo, y más en particular en la franja del presente. Lo cual no quiere decir que seamos reales nada más en el momento presente, sino que, para ser reales, tenemos que serlo en un presente y para comprobar que lo somos hemos de concretarnos a lo que en el presente se nos aparezca.

Kant que fue quien comenzó a hacer los cálculos, un poco intelectualistas, de esta proyección de las categorías o formas intelectuales sobre el tiempo, señaló para cada una su silueta en el Tiempo; y así dijo que el *esquema* o sombra especial que la sustancia da en el Tiempo es la *permanencia*; el esquema de la causalidad consiste en la *sucesión ordenada, etc.* Cada tipo de Ser hace, pues, sobre la pantalla del tiempo un gesto peculiar, una silueta típica, y por ello reconocemos nosotros tal ser. Somos, por tanto, espectadores del Universo que tienen que estar mirando la pantalla del Tiempo y por la cara que en ella presenten las cosas *adivinar* su ser. No otro, en el fondo, es el mito de la caverna en Platón. La finitud del Hombre, dice Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*) consiste, se cifra y compendia en su *Temporalidad*. Y de esta finitud se

resiente todo lo del Hombre: su Ser y lo que del Ser de las cosas puede conocer.

Y esta *proyección* del Ser en el Tiempo se asemeja a una proyección perspectivística en que todo converge en un punto: en el presente.

Nuestro Ser está, por tanto, sujeto y dependiente de nuestra *realidad*, que es de tipo de *hecho simple* y, a su vez, Ser y realidad del Hombre están *proyectados* en el Tiempo y centrados en la dimensión de *presente*.

Empero el ser y la realidad del Hombre no solamente están construidos en plan de *perspectiva* clásica, reducidos por tanto, dimensionalmente, sino además se encuentran proyectados de nuevo en plan semejante a cuadro con tercera dimensión presente en forma de *claroscuro*.

En el orden sensible, de la vista por ejemplo, se da una franja de vibraciones visibles, que va desde el rojo hasta el violeta, y las radiaciones infrarrojas y supravioletas; a pesar de que, desde el punto de vista de la realidad física y sus leyes, son de la misma estructura que las visibles, con todo resultan invisibles para la vista; el tacto, por ejemplo, puede de alguna manera percibirlas.

De parecida manera: el entendimiento humano parece tener prefijada una cierta zona de seres que le resultan máximamente y propiamente inteligibles o, como decía la escolástica, que forman el objeto *proporcionado* del entendimiento. Lo que por superior o inferior se salga de dicha franja resultará sólo indirectamente cognoscible y por una razón que ya no funciona con los procedimientos normales del entendimiento: con definición, explicaciones, deducciones, sino con indicios, barruntos, sospechas, alusiones; por interpretación de signos, de direcciones, de intenciones y, en casos menos favorables, por negaciones. Y así los atributos de Dios son, en su mayor parte, conocidos mediante los procedimientos que se denominan de *teología negativa*: ir excluyendo, guiados por un cierto instinto teológico, por una *indicación* interior, por inspiración, qué propiedades de lo finito no le conviene. Así la finitud queda excluida por negación de la finitud, cosa propia y directamente conocida por nosotros; la materialidad se la elimina por otra negación, dando el atributo de inmaterialidad; el confinamiento en un lugar y en un tiempo se los descarta por otra negación: la incluida en los atributos de inmensidad (no mensurabilidad por un lugar) y la

eternidad... Empero esta serie de negaciones no está elegida al azar, sino guiada por un cierto presentimiento, por una *idea*, de lo que tiene que ser Dios.

De parecida manera: muchos atributos del alma poseen ese mismo origen de formación negativa: in-mortalidad, in-corruptibilidad, simplicidad, inextensión; cuyas formas *positivas* nos están siendo dadas en sí mismas en el orden común y corriente de la experiencia corporal, como extensión, tiempo, muerte, corrupción, composición...; y, a partir de esta zona de máxima iluminación mental para nosotros, nos extendemos a lo demás, no a base de una claridad directa sino mediante negaciones guiadas, por medio de analogías o metáforas, por eminencia...

Y esto que nos sucede en el orden del conocimiento pasa parecidamente en todos los demás órdenes. La voluntad tiene un cierto número de bienes y valores que la seducen muy particularmente y que a los ojos de la *prudencia* parecen el centro de preferencias; para el griego clásico, por ejemplo, la *mesura* constituía el centro de todos los valores; para Platón, la *justicia* regulaba las relaciones entre las virtudes fundamentales del alma y las de la sociedad; para el cristiano, el amor al prójimo es una virtud distintiva porque, «quién no ama al prójimo que ve, ¿cómo amará a Dios a quien no ve?» (san Juan).

La finitud humana, para terminar, pues, con este punto, se cifra en dos cosas principalmente: *a*) en una *reducción perspectivística*, en virtud de la cual todo lo del hombre está proyectado en el *Tiempo*, y más en especial en el *presente*. De manera que nuestra *realidad* íntegra, componente básico de nuestro Ser, es real en el *presente*, y como presente nos es dada en su realidad.

b) Una *reducción* a una franja *máximamente propia* —máximamente perceptible, máximamente cognoscible, máximamente valorada...—, a partir de la cual nuestro conocimiento o valoración se extiende por procedimientos indirectos: negación, metáfora, alusión, barruntos.

Y dentro de esta área de *claroscuro* caen en la región más clara las cosas materiales; y las espirituales, las trascendentes, Dios... se presentan más o menos aludidas, significadas, barruntadas en la región de lo oscuro, del gris.

Por esto Heidegger, gran acuñador de palabras, dirá que en la región o franja de lo *cotidiano*, se presentan las cosas con máximo de claridad y distinción; fuera de ella ya no conocemos

esencias sino *quisiesencias* (*Unwesen*), ni llegamos a verdad sino a *quisiverdad* (*Unwahardeit*). Y todo conocimiento humano, por ser finito, engendra un área máxima y propiamente iluminada, dejando en penumbra todo lo demás (cf. *Von Wesen des Grundes*, p. 73; *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 209).

Empero en esta penumbra —y en su fondo, en su profundidad—, ¿qué o quién se encuentra? El fondo del claroscuro, ¿está a distancia finita o a distancia infinita del primer plano, de los claros o claridades respecto del hombre?

Heidegger, en su última obra de peso y volumen —*Kant und das Problem der Metaphysik*—, después de haberla dedicado casi íntegramente al problema de la Finitud esencial e irremediable del hombre, termina preguntándose: «¿pero es que podrá tratarse, ni aun como problema, de la finitud del Hombre sin presuponer ya una Infinidad?» (p. 236).

Y por esto la *finitud* —*die Endlichkeit, Mangel*—, del hombre, por el mero hecho de ser consciente, nos remite y dispara hacia un Infinito. Nuestra finitud, por el mero hecho de ser consciente, se deshace a sí misma, se autosupera, y demuestra a las claras que no tanto somos finitos, sino finitados forzadamente; es nuestra realidad cual vapor encerrado en volumen finito, que presiona las paredes, y bastará un conveniente dispositivo técnico para que esa tensión y presión contra lo finitante se convierta en movimiento. Y como el hombre se nota finito, estrecho, delimitado, el orden entero del ser preciso será que el vapor interior, capaz de llenar y presionar y como romperse la cabeza contra vallas tan amplias, sea capaz, convenientemente dirigido, de encaminar al hombre a ser de *alguna manera* infinito. ¿De cuál, cómo, cuándo?

Heidegger no responde porque, de responder, se vería probablemente encarrilado hacia una dialéctica, tal vez de estilo hegeliano, y no está para meterse en semejantes aventuras, según se colige de múltiples pasajes de sus obras anteriores. Empero esta última pregunta de su última gran obra, ¿no estará exigiendo un plan nuevo de filosofar en que a las postrimetrías: *Muerte, Deuda, Preocupación, Finitud*, tenga que añadirse la de *Cielo* y *Gloria*?

VI. «Testigo de más peso que la Negación —dice Heidegger—, es la adusta Miseria» (Texto IV).

Testigos testificantes de nuestra finitud son la negación, el espíritu de contradicción, la privación, la prohibición tajante y desconsiderada, y cada uno testifica a su manera nuestra finitud, nuestra nada; empero el testimonio de más peso, *lastende*, es la *Miseria* (*Entbehren*).

Para terminar con la exposición de Heidegger, esta *postrimería* metafísica resulta terriblemente aleccionadora.

Oigamos al mismo Heidegger en *Sein und Zeit*: «El Ser se le manifiesta (*al hombre*) como Peso», cual «carga». *Das Sein ist als Last offenbar geworden* (p. 134). Y hablará en este mismo lugar «del carácter de carga que tiene nuestra realidad de verdad» (*den Lastcharakter des Daseins, ibíd.*).

Si, pues, nuestra realidad de verdad se nos manifiesta y está revelándosenos como carga, como peso, al decir Heidegger que la Miseria es el testigo de más *peso*, ¿qué valor especial de revelación poseerá?

La *Miseria* no es peso pluma, ni peso gallo: es *peso «pesado»*. En la escena del *Fausto*, la Miseria no se atreve a entrar en casa del Rico, porque:

> [...] Los rostros mimados quitarán su vista de mí.

¿Es el hombre peso tan pesado para sí mismo que hasta él mismo quite de sí mismo la vista? ¿Y quién es el que mima el rostro de hombre?

La respuesta heideggeriana es clara y decisiva. La vida cotidiana es un estado en que el hombre ha quitado su mirada de sí mismo, de su realidad de verdad, por pánico inconfesado y bien disimulado de tener que notar que es real *solamente de hecho*. Y es Don Nadie, Don Uno de tantos, la forma que se da a sí mismo el hombre para mimarse, para huirse, para evitar el trato con su auténtica realidad de verdad, que es realidad *de hecho*, sin interior garantía en cuanto ser, sin seguros sustanciales, sin partida de nacimiento ontológica y metafísica en que nos conste —en la carne misma de nuestra realidad, no de palabras que otros con mayor o menor benevolencia y verdad viertan en nuestros oídos y que no escucha nuestra realidad— quién somos, qué somos, para qué somos, de dónde venimos, por qué causas estamos siendo...

Somos *deudores* insolventes hacia nosotros mismos. La razón y la voluntad nos proponen múltiples cuestiones acerca de

nuestro ser y de nuestro valor, de nuestra estructura y de nuestros fines, y nos las proponen de continuo y sin escape, y frente a tal importunidad e insistencia respecto de puntos que nos interesan en el ser mismo no podemos contestar. Nos estamos debiendo de continuo y sin remedio respuesta a nosotros mismos en todos los puntos más fundamentales de nuestra realidad.

Y porque nuestro Ser se nos vuelve tan preguntón, llegamos a sentir nuestra realidad y llega ella misma a resentirse de su insolvencia; y este resentimiento es la *Miseria*. Nos sentimos miserables: *nuestro* Ser, frente a la realidad que le hace de base, porque quisiera ponerla en claro, saber de ella qué es, por qué es, para qué es; y no lo consigue; quédase como eternamente suspensa pregunta y ahorcador interrogante; y a su vez *nuestra* realidad termina por hacerse a sí misma pesada, pues sólo sabe decir y notar *que es*, así con la bruta y zoquética, entarugada y tozuda respuesta de todo *hecho*.

En total: para no tener que preguntar lo que no se puede responder y para no tener que responder a lo que no se puede, nuestra realidad ha salido escapada de sí misma, se ha exteriorizado, y se ha dado a sí misma la forma de Uno de tantos, de Don Nadie. Y en este estado de inautenticidad todo es claro, todo está ya respondido; hay una opinión pública que decide de los valores, que codifica las frases, que regula el trato con todos los objetos, que nos distrae, disipa y mima, haciéndonos creer que todo está resuelto y que nada hay de nuevo bajo el Sol.

Y, ¡qué verdad, como la más monumental de las catedrales, dice la Miseria, cuando afirma que todos apartan la vista de ella! Y todos la apartamos al dejar de pensar por cuenta propia y aceptar dogmatismos, al someternos a las normas y preceptos sin permitir a la estimativa propia un examen largo y detenido, al complacernos perezosamente en el orden establecido sin antes ponderar diligentemente si tal orden no será algo más que rutina canonizada y pereza social. Heidegger ha estudiado con una finura de detalles y una sutileza nunca igualada los matices que toman todas las cosas: ciencia, religión, pensamiento, palabra, obras, cuando las vive Uno de tantos, *Das Man*.

Y, ¡qué halagos, mimos, cuidados y protección tiene la sociedad civil y eclesiástica para los que, externamente, acatan sus normas, sus leyes, sus preceptos, sus dogmas, sus costumbres!...

Por la *Miseria*, por la Humildad ontológica, no nos dejamos acariciar, adular ni sobornar dulcemente por nadie; empero quien valientemente sepa tenerse en vilo, haciendo y cumpliendo voto de pobreza, no sólo intelectual, como el de Husserl, sino ontológico, llegará a ser pobre de solemnidad en cosas, pero de él será el reino de los cielos, el de la seguridad interior. Estorbará a todos, individuos y sociedad, mientras viva, que nada soporta menos la sociedad civil y eclesiástica que la individualidad potente, la personalidad genial —sea sabio, santo, artista genial, gran gobernante...—, pero se lo canonizará después de muerto, cuando ya no moleste su real presencia.

Heidegger termina solemnemente su obra *¿Qué es metafísica?* con estas palabras:

> La filosofía se pone en marcha con un peculiarísimo arranque de la propia existencia por el que se da a las posibilidades fundamentales de nuestra realidad de verdad. Y para tal arranque es decisivo: primero, acampar en el bloque del ser; es inmediatamente, dejarse a la nada, esto es: libertarse de los ídolos que todos tenemos, y a los que subrepticiamente acostumbramos acudir; y, por último, mantener vibrante tal suspensión en la nada de todo, para que así vibre y resuene constantemente en aquella cuestión fundamental de la Metafísica que la emprende forzudamente con la Nada misma: ¿por qué hay seres y no más bien Nada? [p. 27].

Es decir: la *Miseria* vivida en las propias carnes del ser, nos pone valientemente, tremebundamente, ante el problema de la *Creación*, pues nos hace notar, con estremecimiento de ser, que nuestra realidad lo es *de hecho*.

La Miseria es, por tanto, un *acaecimiento metafísico*, una *gesta histórica* que hace historia en la corriente mansa y en los cuentos de la vida ordinaria; y equivale, en plan pagano o laico, a la sensación de *creatura* de la vida auténticamente cristiana. La *Miseria* plantea, por tanto, a nuestra realidad de verdad un problema metafísico: el del origen de nuestra realidad de hecho. «¿Por qué somos algo y no más bien Nada?»

Por su parte, la finitud nos clava en las carnes del ser otro problema *metafísico* estrictamente tal: *¿por qué, si somos finitos, tenemos la noción y el presentimiento, los anhelos y tendencias hacia lo Infinito? ¿Por qué somos finitos y no más bien infinitos?*

En resumen, compendio y cifra: *¿por qué mala ventura no somos dioses?*

* * *

Por este planteamiento metafísico o trascendente con que Heidegger se evade de la cerrazón ontológica que predomina en *Ser y Tiempo*, puede vencer en *Fausto* —en la filosofía personalista que encarnan Kant, Scheler, Hartmann— lo que no pudo conseguir *Preocupación*, que no venció a Fausto, y sólo pudo terminar con él volviéndolo ciego, como lo son toda la vida los mortales.

> Todos los hombres son ciegos
> cuanto sus vidas les duran;
> mas, tú Fausto, lo serás
> ahora, al final de la tuya.

No pudo *Preocupación*, Sorge, vencer a Fausto con los ojos abiertos, cara a cara, como enemigos leales. Que en verdad una filosofía para la que el *Sentido final del Ser del Hombre* sea la Preocupación, deja sin explicar el enigma de nuestra realidad. Una ontología termina siempre en ceguera, porque el ser del hombre consiste en que es *metafísico*, en que no se puede parar en ser simplemente hombre, en que no *es lo que es*, sino en que debe y tiene que ser algo que no es.

El hombre es el *Plus Ultra* personificado, realizado. La Metafísica, dice Heidegger, no es una ciencia; es un acontecimiento que hace historia (*Geschehen, Geschichte*) en la realidad del Hombre.

> La Metafísica es el acontecimiento fundamental, la gesta de las gestas que pueden pasarle a nuestra realidad de verdad, y, en rigor, la metafísica no es sino nuestra realidad en estado de realidad de verdad.
>
> *Metaphysik «ist das Grundgeschehen im und als Daisen selbst»* [*Was ist Metaphysik*, p. 26].

De aquí que la Metafísica termine con cuestiones fundamentales: *¿por qué algo y no más bien nada?*; *¿por qué somos finitos y no más bien infinitos?* Y terminar con una *cuestión* es quedarse con los ojos abiertos, con vista en distensión suprema, con mirada fija en lontananza, a la espera de lo inesperado. Que por algo termina Heidegger su opúsculo sobre *La Esencia del Fundamento*, afirmando que el Hombre es un *ser de lejanías*; es un ser con porvenir, que irá muy lejos, tan lejos que tal vez llegue un momento en que Privación, Deuda y Preocupación tengan que exclamar:

> Está con cerrojos la puerta: no podemos entrar.
> Morada es de un Rico: no debemos entrar.

Y entonces el sentido del Ser del hombre no será ya Preocupación, sino «magnificencia gloriosa en la comunicación con Dios» (san Juan de la Cruz, *Noche oscura*; libr. II, cap. IX).

Este camino que, en sus últimas obras, inicia Heidegger, esta postrera peregrinación metafísica, veremos que la recorre la auténtica filosofía española, partiendo del sentido *dramático* de nuestra realidad para llegar al sentido de *Auto sacramental: de transustanciación en lo Divino*.

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN LITERARIA A UNA PROBABLEMENTE POSIBLE FILOSOFÍA

II. 1

SENTIDO «DRAMÁTICO» DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA: *LA VIDA ES SUEÑO*, EN TRES JORNADAS FILOSÓFICAS

Jornada primera

Filosofía en plan de Reina, Dueña y Señora (Basilio).
Hombre, en condición de Esclavo (Segismundo).

La *Filosofía* se pone en plan de Reina, Dueña y Señora cuando adopta el modelo *científico*. Y Basilio degenera en Muy Señor mío, en Tirano, porque pretende guiarse en la educación del Hombre por *Tales* y por *Euclides*, por la filosofía natural y por la geometría. Rey significa Basilio en griego; veamos cómo desciende a la categoría de Tirano, que será ver cómo la filosofía se trueca en Reina, Dueña y Señora de los destinos del Hombre.

BASILIO. Ya sabéis que yo en el mundo
Por mi ciencia he merecido
El sobrenombre de docto.
Ya sabéis que son las ciencias
Que más curso y más estimo
MATEMÁTICAS sutiles
Por quien al TIEMPO le quito
Por quien a la fama rompo
La jurisdicción y oficio
De enseñar más cada día;
Pues cuando en mis tablas miro
Presentes las novedades
De los venideros siglos
Le gano al Tiempo las gracias
De contar con lo que yo he dicho.

Las *matemáticas*, en cuanto ciencia, pudieran caracterizarse por ser un *sistema deductivo formal*, museo de moldes en que, vaciando cualesquiera objetos, propia, impropia y aun metafóricamente *cuantitativos*, salen todos configurados en forma de teorema que sólo deja ver los rasgos de igual, mayor, menor, sumable, restable, multiplicable, divisible, potenciable, radicable, infinitesimable, diferenciable, integrable, coordinable o funcionable. En resumen: *orden compatible con homogeneidad*.

Y es Basilio:

Sabio Tales...
Docto Euclides
Que entre signos...
Que entre estrellas
Hoy gobiernas...
Hoy resides...
Y sus caminos...
Y sus huellas...
Describes...
Tasas y mides.

Describir, tasar, medir es el plan de toda ciencia matemática pura y aplicada.

Comienza Euclides su geometría dándonos en *Definiciones* la descripción exacta de los elementos geométricos —punto, línea, superficie— de las figuras *típicas* —línea recta, plano, circunferencia—; en *Nociones comunes*, ciertos principios de sentido común intelectual; y en *Postulados*, lo que convenía pedir para que el conjunto de Nociones y Definiciones formara *sistema*, un cuerpo cerrado de doctrina.

Empero para la Vida fuera inofensiva la geometría y la ciencia de estilo geométrico si el hombre de ciencia no se empeñara «en ganarle al Tiempo las gracias», en quitar al Tiempo su irremplazable oficio en la vida del hombre.

En los tiempos de Calderón hacía ya tiempo de *matemáticas* en Europa. Hasta no muchos años atrás, la filosofía natural, no digamos la psicología, contaban con el tiempo real, con el tiempo fundado en la numeración del *Movimiento*, un tiempo-reloj que decía en números lo que el Movimiento *real* le iba dictando en potencia y acto, en paso de potencia a acto; y lo traducía deprisa o despacio según la potencia real tuviera más o menos ganas y pujos de pasar al acto. Lo más que hizo la filosofía

antigua, y la física en ella fundada, fue elegir un reloj *natural*, que diese las horas sin prisas, con la regularidad real y viviente del curso del Dios Sol.

En aquella sazón no se había aún metido el Hombre a quitarle sus gracias al tiempo, que son las de dejar que él a su paso y medida descubra las cosas; todavía le era dable al Hombre aguardar el futuro con esa impaciencia sabrosa que trae consigo un futuro con *porvenir*.

«La jurisdicción u oficio» del tiempo, que es «de enseñar más cada día», se mantenía incólume y respetada por la filosofía medieval y antigua: «a cada día le basta su malicia», advirtió, humano, el Evangelio por boca de Nuestro Señor Jesucristo. El mundo real, dejado así *a su paso*, se mostraba cual retablo de maravillas, cual exposición siempre renovada de novedades. Pero, no se sabe por qué disposición de los Hados, le entraron a la vida occidental, no a la española, unas irrefrenables ganas de tener...

[...] presentes las novedades,
De los venideros siglos;

y con ello, y una vez satisfecho ese antojo de crío nacido a otra vida, a la vida del Renacimiento, se encontró el hombre con que el Mundo se había quedado sin alicientes, sin porvenir. ¿Para qué esperar a ver con los ojos de la carne lo que ya se ha previsto con los del espíritu, una vez calculada matemáticamente su aparición?

Mas quien no se consuela es porque no quiere; y el hombre, al notar que por el cálculo podía predecir el futuro, hacer natural y no milagroso el oficio de profeta, se sintió semidiós. Porque hasta aquellos días, la definición de eternidad que los teólogos reverentemente daban exigía poseer una vista *tota simul*, toda de vez. Pues bien: cuando por las matemáticas, metidas a *mandamás* en física, se pudo predecir el futuro y calcular parecidamente cuándo pasaron las cosas que no se vieron pasar, sucedió que el hombre pudo tener *de vez*, en *presencia* del espíritu matemático,

[...] cuando en mis tablas miro,

lo pasado y lo futuro en el *presente*.

Con la física matemática se dio a la ciencia un aspecto de *eternidad*, de victoria sobre el *tiempo real*. Y se lo dio el Hombre,

y el hombre se sintió Dios, o cuando menos diosecillo. Y le entró aquella soberbia que hacía decir a Basilio,

> [...] Ya sabéis que yo en el mundo
> Por mi ciencia he merecido
> El sobrenombre de docto.

Y se creía que todos, aun los escultores,

> [...] Me aclaman el gran Basilio.

Pero, ¿qué inconveniente hay en que el hombre se sienta Dios, y crea que es de alguna manera eterno, pues, por las matemáticas, hace dar al reloj del tiempo, que antes andaba a paso de ganso, todas las horas futuras en la hora presente?

Es que, para decirlo con una frase, monopolio de la lengua castellana, «no hay ya materialmente tiempo para nada». El hombre no tiene ya materialmente tiempo para crecer, desarrollarse, madurar, envejecer; no hay materialmente tiempo para *vivir*.

De ese tiempo matemático con futuro y sin porvenir, con un pasado no irreparablemente pasado, saldrá el tiempo *formal* kantiano que, como él mismo dice, es «un tiempo que no se pasa», *verläuft sich nicht*. Tal tiempo lo pone todo *en conserva*. ¿Qué sabor tuviera nuestra vida, sus placeres y sus dolores, si desde el primer momento del uso de razón nos dieran en película toda la vida?

Cuando un español dice que no tiene materialmente tiempo para algo, es que tiene el tiempo *lleno de realidad*; y las realidades reales de verdad se excluyen unas a otras, precisamente porque cada una es lo que es. Precisamente porque uno tiene el momento presente *materialmente lleno de realidad*, por esto tienen que quedarse esperando otras realidades; y nos aguardan en *porvenir*, en un futuro que ellas rellenarán, que impregnarán y calarán hasta lo más hondo, tanto que al tiempo no le quede materialmente lugar para nada más.

El tiempo real, español, no es forma *a priori*, vacía, pantalla neutral, encerado escolar del que todo se puede borrar porque nada se escribe definitivamente y con ninguna fórmula compromete su realidad. El tiempo real, nuestro tiempo, nos *compromete*; el futuro es porvenir; lo pasado, irremediable; el presente, materialmente lleno, empreñado de realidad.

No tuvo Basilio *materialmente* tiempo para dejar que su hijo Segismundo *madurase* a la vida; estaba convencido por su matematicismo que el futuro era sólo futuro, que el futuro no era ni tenía *porvenir* alguno; y quitándole al tiempo *su jurisdicción y oficio*, adelantándose a los sucesos, creyendo a pie juntillas lo que sus tablas astronómicas decían,

> Determiné de encerrar
> La fiera que había nacido
> Por ver si el sabio tenía
> En las estrellas dominio.

Ya sabía Basilio que él, el Sabio, *el gran Basilio*, le había ganado las gracias al tiempo. No había por qué esperar. Y no esperó.

El galileano Basilio afirma con Galileo que...

> [...] en papel de diamante
> En cuadernos de zafiro
> Escribe con líneas de oro
> En caracteres distintos
> En cielo nuestros sucesos.

La naturaleza está escrita, decía Galileo, con caracteres matemáticos; ni el árbol es árbol, ni la estrella es estrella, ni la luz es luz, ni el peso es peso; todo ello, aunque visiblemente no lo parezca, son tan signos y símbolos, caracteres y figuras aritméticas y geométricas como las que sobre un encerado dibujamos.

Esos *caracteres distintos* de que Basilio dice:

> Esos leo tan veloz
> Que con mi espíritu sigo
> Sus rápidos movimientos
> Por rumbos y por caminos,

son caracteres *matemáticos*, euclídeos, *matemáticas sutiles*, vencedoras pírricas del tiempo, porque el hombre que con ellas vence al tiempo se mata a sí mismo; no tiene ya *materialmente* tiempo para vivir. Y lo peor es que no deja tampoco materialmente tiempo para que otros *vivan*.

El kantiano Basilio puede aplicarse aquello que él decía sin dirección personal:

> Que a quien le daña el saber
> Homicida es de sí mismo.

Y, ¿qué mayor daño puede sucederle al hombre matemático, al filósofo matematizado, que ni tenga ni deje tener materialmente tiempo para vivir? No se puede ni siquiera comenzar a filosofar genuinamente en español si no *se da tiempo al tiempo*, si se sostiene esa doctrina kantiana de que el tiempo es *forma a priori*, pura, inmaterial.

Ya puede el Cielo agotar los prodigios para hacer que de un filósofo apriorista, de un *sabio Tales* y *docto Euclides*, nazca un hijo, un hombre; le sucederá lo que a Basilio el grande:

En Clorilene mi esposa
Tuve un infelice hijo
En cuyo parto los cielos
Se agotaron de prodigios.

Y se agotaron en vano, porque el padre no dio tiempo, no dejó que Segismundo llegase a nacer ni *aun oficialmente*:

Publicóse que el infante
Nació muerto...

Al tiempo formal, al calculable y previsible, con futuro y sin porvenir, encargó Basilio el euclídeo y galileano darle informes sobre la vida de Segismundo; y, ¿qué iba a decirle sino...

[...] pronosticarles daños
En fatales vaticinios?

Porque, ¿qué respuesta puede dar la vida a quien le pregunta fuera de todo tiempo? Fatídico vaticinio es para una vida comunicarle que no va a tener materialmente tiempo para nada, que se le han quitado las gracias al tiempo, que están ya...

[...] presentes las novedades
De los venideros siglos?

En la filosofía medieval, y aun en la griega, las matemáticas no pasaban de ser...

[...] de sus márgenes comento
Y de sus hojas registro.

Glosa marginal y números numerantes de las hojas reales, que eran la potencia y el acto, el paso de potencia a acto o movimiento cual constitutivo de la Vida. En total: que lo matemático se reducía a viñetas del libro de la Vida.

Mas por estos mismos tiempos de Calderón circulaban por España unas doctrinas teológicas que también intentaban quitarle las gracias al tiempo.

Érase que era —y comienzo así porque parece cuento— un teólogo sutil y atrevido que descubrió algo más nuevo y difícil de descubrir que un nuevo mundo físico. Descubrió que en Dios había una ciencia de la que ninguno de los anteriores teólogos ni Padres de la Iglesia hizo jamás mención. Y le dio un lindo nombre: *ciencia media*; ahora denominaríamos a este intento de Molina, así se llama el Señor, «experimento intelectual». Imaginó que entre la ciencia llamada por los teólogos clásicos de *simple inteligencia* y la de *simple visión* había en Dios otra que entre las dos caía y hacía como de término medio entre las dos como extremos.

Por la ciencia de *simple inteligencia* Dios conoce los *posibles*; entre ellos, a todos los hombres en particular en cuanto posibles, sus posibles acciones, las posibles circunstancias en que tendrán que vivir y obrar. Por la ciencia *de visión* Dios está viendo desde toda la eternidad lo que en cada punto del tiempo o duración finita se encuentre. Nos está viendo a nosotros, a los que en estos momentos somos reales; y este espectáculo no comenzó para Dios, como para nosotros, hace tantos años cuantos tengamos de edad, sino desde siempre. Nuestra presencia en el Tiempo tiene data y calendario; nuestra presencia en la Eternidad de Dios no tiene fecha. Por la ciencia de visión Dios conoce lo real.

Pues bien: nadie creyó jamás que entre *real* y *posible* hubiese un término medio y, de consiguiente, ningún teólogo se preocupó de si Dios tendría una nueva manera de conocer lo que hubiese entre *real* y *posible*.

Pero Molina no inventó las cosas por solas ganas de sutilezas. Se lo pedía el problema de concordar la gracia divina, la infalibilidad y eficacia de la gracia, con la libertad del hombre. La omnipotencia de Dios, con la espontaneidad del hombre.

E imaginó que Dios colocó en su mente a cada uno de los hombres en todas las *circunstancias posibles* —externas e internas, por ejemplo, a san Pedro no sólo en aquella de infeliz memoria: «canto de gallo, a medianoche, al amor de la lumbre y en compañía de criados y criadas en Jerusalén...»—, sin otros ambientes y compañías favorables que evidentemente fue *posi-*

ble tuviera Pedro aquella noche memorable; y entre las circunstancias, como fundamental, por parte de Dios, se contaba la *gracia*, que evidentemente también es *posible* que Dios otorgue al hombre. Y Dios se daba el espectáculo, o los infinitos espectáculos, de anotar qué hacía el hombre en esas circunstancias, de las cuales una sola puede ser *real*, de entre las infinitas de infinitas que son posibles.

A ese conjunto de acciones nuestras y de comportamientos nuestros que tuvieron lugar en circunstancias que sólo existieron en la mente divina, dada a esos jueguecitos con posibles, y que nunca serán *reales*, se denominó *futuribles*. Y en este grupo entran las cosas más inverosímiles. ¿Qué habría sido de mí si en tal día, tal hora y segundo, en vez de dirigir mis pasos por tal calle y comprar tal billete de lotería, hubiera pasado por tal otra en que se halla tal otro puesto de la Suerte y comprado tal número, el número que salió en el sorteo? ¿Qué hubiese sido mi vida con el premio gordo de tres millones de pesos? Y si nosotros podemos darnos a imaginar qué estilo de vida, de ideas políticas, de planes sociales y domésticos hubiésemos abrigado en esotras circunstancias *posibles*, que no han sido ni serán ya *reales*, ¿qué será ponerse Dios a pensar, «antes de que existamos», en qué hubiéramos hecho en tales y cuales circunstancias que no serán reales jamás?

¿Tiene sentido hablar de acciones y circunstancias, de cooperación de la gracia con acciones y circunstancias de un hombre que por hipótesis no existe? ¿Y qué sentido puede tener hablar de comportamientos humanos, con consecuencias nada menos que sobrenaturales para predestinación, salvación o condenación, que jamás serán reales? ¿Con qué derecho semejante suplantación de mi *Yo real*, el único real en realidad de verdad, por un *Yo posible*, por infinitos Yos posibles?

Pero, en fin, allá Molina con sus teorías; lo que en este momento interesa es notar que para Molina no hay en rigor futuro con *porvenir*, sino una especie de futuro deshumanizado, semimatemático, con nombre de *futurible*. Con el hombre y las infinitas circunstancias en que puede *posiblemente* hallarse, hace Dios una especie de cálculo de *combinaciones*; —de saber un poco más de matemáticas se espanta Molina del número sin número de combinaciones posibles para tales casos y cae en cuenta de que no bastan todos los números enteros y racionales

para contarlas, y que es preciso introducir el transfinito más elevado de los que inventó Cantor, y ante las antinomias de la teoría de los conjuntos tal vez se hubiera convencido de que la ciencia media, si es un absurdo vital, no lo es menor en el orden matemático puro.

Dios se pone en plan del *Docto Euclides*.

De entre todas infinitas o transfinitas combinaciones para cada uno de nosotros, sólo una será *real*; y piensa el muy bendito que la *realización* de la *posibilidad*, en nada alterará la posibilidad; que si, vgr. san Pedro renegó de Cristo en las circunstancias en que lo hizo *realmente*, este pecado pudo cometerse y se cometió igual, con el mismo valor de injuria infinita a Dios y de deslealtad a Cristo real, cuando en la mente divina, con *ideal* experimento se cometió. lo cual equivale a decir que entre real y posible no hay *distinción*, que la realidad en nada altera la posibilidad. Lo real consiste y se compendia simplemente en poner de cuerpo presente lo posible.

Dicho con términos de futuro y presente: lo que pasa en el futuro es lo mismo que lo que en el presente aparece. Ese desplazamiento de futuro a presente no afecta intrínsecamente al ser. Experimento hecho en futuro vale para el presente. En resumidas cuentas: no hay que dar tiempo al tiempo, porque el tiempo nada hace.

Molina es otro Basilio que le gana las gracias al tiempo; y se las gana en la mente divina nada menos. Y así cuando el hombre real peque o se santifique, nada nuevo sucederá que ya no hubiera pasado desde toda la eternidad, en que Dios nos puso en todas las circunstancias posibles, habidas y por haber, nos dejó a nuestras anchas; allí hicimos y deshicimos sin restricción, porque hicimos lo que quisimos en todas las circunstancias imaginables —¡qué lástima que lo hicimos sin *conciencia*, sin *darnos cuenta*!; o ¿es que puede uno tener conciencia siendo nada más que *posible*? No tenemos, pues, derecho a quejarnos si Dios nos pone en el mundo *real* en *una* de aquellas circunstancias, y repetimos la lección aprendida y dada ya desde la eternidad. ¿Qué menos le puede quedar a Dios que elegir *una* de esas circunstancias y hacer que repitamos la lección y el espectáculo que espontáneamente le dimos ya cuando éramos futuribles? Y digo *repetir*: porque si lo *real* cambiara lo posible,

de nada le sirvieran a Dios, y menos a Molina, todas las ciencias medias, el conocimiento de todos los futuribles.

Por esto he dicho que toda la teoría de la ciencia media se asienta sobre un supuesto implícito, y gravísimo: que el futuro es simple futuro, sin *porvenir*; que el presente es repetición de lo futuro; que ser de presente y en presente no tiene porvenir.

Basilio es partidario de la ciencia media. Hace en su mente el experimento de colocar a su futuro hijo Segismundo en circunstancias *posibles* —¿qué hará si llega a ser Rey de Polonia, con ese carácter que me *predicen* las estrellas interpretadas matemáticamente?—, y supone que en tales circunstancias *posibles* Segismundo, *posible* aún, se decidiría de tal o cual manera; da por firme lo que en *posibilidad* tuvo que hacer Segismundo y condena al Segismundo *real* a repetir la lección que él mismo dio en la mente paternal al padre Basilio: Docto Euclides. No de otra manera el matemático demuestra en su mente un teorema, y después lo da a la imprenta, seguro de que las letras de molde no van a alterar ni el valor ni el contenido de la demostración.

Basilio es Molina. Y Calderón de la Barca, con sentido teológico profundo, con sentido para el tiempo, *da tiempo al tiempo*; sostiene que el hombre *posible* no tiene *materialmente* tiempo ni para vivir en un futuro aséptico como es lo futurible; que en la ciencia de *simple inteligencia*, por la que Dios conoce lo *posible*, nada se decide ni puede decidirse de lo *real*; sólo por ciencia de visión puede Dios conocer lo *real*.

Y el hombre *real* se encargará en todo el Drama de enseñar a Basilio, el Molina y el Euclides, que a la *realidad* no se la suplanta con posibilidades; que el hombre tiene *porvenir* y que el *porvenir* es imprevisible en el simple futuro.

Y como toda ciencia de *estilo* matemático —sea propiamente y circunscritamente matemáticas, o ciencia construida según plan matemático— supone y tiene que suponer que lo real no altera lo posible, que circunferencia hecha rueda posee iguales propiedades que circunferencia pensada y presente *in mente*, que presente, pasado y futuro no son cosas que afecten a los teoremas y definiciones, el Basilio molinista y euclidiano que por ellos se guía se creerá con derecho a hacer experimentos *ideales*, en circunstancias forjadas en su mente, y según su resultado pretenderá imponer a la realidad lo que en ellos haya descubierto.

Y lo grave es que no dejará nada a la espontaneidad de lo

real, pues está convencido que lo real no puede alterar la posibilidad, que lo presente en nada afecta al futuro.

Molina intentó con su teoría de la ciencia media, y el concurso simultáneo que de ella se sigue para las relaciones entre Dios y las acciones creadas, salvaguardar la libertad; pero el resultado fue el contrario exactamente. Ejemplo, bien al alcance de la mano: Basilio, haciendo en su mente un experimento ideal, calculando matemáticamente la conducta de su hijo, mejor las conductas posibles de Segismundo; y viendo que, colocado en ciertas circunstancias se seguía, como teorema matemático, que sería...

> El hombre más atrevido
> El príncipe más cruel
> Y el monarca más impío
> Por quien su reino vendría
> A ser parcial y diviso, etc.;

y reafirmándose en esta su previsión matemática dice, para justificar su resolución:

> ¿Quién no da crédito al daño
> Y más al daño que ha visto
> En su estudio...?

Y la resolución es:

> Determiné de encerrar
> La fiera que había nacido.

Que tal es el efecto de todo *idealismo, apriorismo* y *matematicismo*: encerrar y esclavizar al Hombre *real*.

De la ciencia media de Molina a la frase de Spinoza: *Ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*, «que el orden y conexión de las *ideas* es el mismo que el orden y conexión de las *cosas*» hay sólo un paso lógico; y todo el idealismo moderno, Kant inclusive, se creerá con derechos a fijar las condiciones de posibilidad de la experiencia por un examen *a priori* de las facultades interiores del hombre; y, con sospechosa coincidencia, convendrán todos en que el tiempo es forma pura, *a priori*; querrán ganarle las gracias al tiempo, y lo que conseguirá el Hombre *real*, el de carne y hueso, el viviente, será *ser esclavo*.

Y esclavo en una circunstancia que se le habrá creado de intento y según plan.

Basilio, con la mejor buena fe y deseos paternales, vio con una especie de *ciencia media* que Segismundo sería una calamidad para su propio padre si se lo ponía en la *circunstancia: príncipe heredero*; y el mismo cálculo *a priori* le indicó que en la circunstancia: «torre, entre peñas y riscos» donde viva «Mísero, pobre y cautivo» sería bueno, al menos negativamente, pues no haría los males que en la otra circunstancia cometiera. Y, benévolo y paternal, determinó ponerle en la circunstancia menos pecaminosa. Y, ¡qué racionalmente discreto plan de trato le impone!:

Éste (Clotaldo) le ha enseñado ciencias,
Éste en la ley le ha instruido
Católica, siendo sólo
De sus miserias testigo.

Ciencia y *ley católica*. Nada de Amor de Dios, de la libertad de los hijos de Dios. Y eso de ciencias ya sabemos cuáles son: ciencias de estilo matemático—Tales y Euclides.

Empero el galileano, molinista y kantiano Basilio no las tiene todas consigo.

Y sutiles remordimientos turban la paz de su conciencia científica:

Que si a mi sangre le quito
El derecho que le dieron
Hermano fuero y divino,
No es cristiana caridad;
Pues ninguna ley ha dicho
Que por preservar yo a otro
De tirano y atrevido
Pueda yo serlo.

Remordimientos religiosos y morales. Pero se añade el científico:

[...] cuánto yerro ha sido
Dar crédito fácilmente
A los sucesos previstos;
Pues aunque su inclinación
Le dicte sus principios
Quizá no le vencerán;
Porque el Hado más esquivo,
La inclinación más violenta,

El planeta más impío
Sólo el albedrío inclinan
No fuerzan el albedrío.

Que, en efecto, el albedrío es la piedra de toque y el escollo en que naufraga todo idealismo y apriorismo.

Pero un idealista no renuncia tan fácilmente a su plan de regular lo real por lo posible.

Por una coincidencia extraña, este drama entre Idealismo y Apriorismo por una parte y realidad del Hombre por otra, pasa en Polonia, relativamente cerca de Koenisberg, el Monterrey de Prusia, donde reinará esotro rey del idealismo y apriorismo que es Kant.

Y Basilio, como Kant, se prefija un plan (*Entwurf*) de *experimentación* (*Erfahrung*), no un programa de *observación* (*Beobachtung*). Que eso de colocarse ante la Naturaleza como simple observador, dice Kant en el prólogo de la *Crítica de la Razón pura*, es dejarse guiar, como con riendas y ronzal, por la realidad; y la dignidad de la Razón exige acercarse a la Realidad con un cuestionario, como Juez calificado, para que ella en calidad de discípula responda a lo que interese al Hombre interior. La naturaleza no puede decirnos nada, fuera de las horas de visita y según el programa de visita que se le haya prefijado.

Y con plan de *experimentación* se propone Basilio el kantiano acallar los escrúpulos religiosos, morales y científicos de su conciencia.

Y el plan es sencillo, claro y distinto, cartesiano:

Y así entre una y otra causa,
Previne un remedio tal
Que os suspenda los sentidos;
Yo he de poner mañana,
Sin que él sepa que es mi hijo
Y Rey vuestro, a Segismundo,
(Que aqueste su nombre ha sido),
En mi dosel, en mi silla,
Y en fin, en el lugar mío.

Y en este plan de *experimentación*, en el que Segismundo no tendrá materialmente tiempo ni para reponerse del comprensible susto, en que no se dará tiempo al tiempo, ni un solo detalle, de los *previsibles racionalmente*, escapan a la inteligencia kan-

tiana de Basilio, el grande: el Tales y el Euclides. En la *Jornada segunda* se verá cuál fue el plan de ciencia media y apriorismo que guió el *experimento* de Basilio.

Que bajo el imperio de tal Razón absoluta, guiada por ciencia media, apriorismo y matematicismo, el Hombre real se sienta *Esclavo*, no será difícil conjeturarlo. Segismundo lo experimentó en sus carnes.

«¡Ay mísero de mí! ¡Ay infelice!», comienza diciendo su letanía de desdichas.

Y, como Segismundo no es ni Euclides ni Tales, ni Kant ni Molina ni Descartes, en su investigación de las causas se queda en el plano estrictamente humano y natural. Y desde él se le hace incomprensible su estado, pues en rigor no tiene más explicación que la innaturalidad de la Razón y la violencia de la ciencia media erigida en Juez de lo real.

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

¿Por qué el delito mayor del hombre es haber nacido? Claro está que, recordando la instrucción religiosa que en la Fe católica recibió Segismundo, pudiera sostenerse que el pecado original, raíz remota de todos los pecados y males, hace del nacimiento el delito mayor; no probaría tanto la razón de que, para la sociedad, todo hombre que nace viene a casa llena ya, perturba derechos adquiridos, intentará suplantar a los que actualmente disfrutan de los bienes y honores, y otras razones egoístas que la sociedad, y los que la componen, pudieran aducir. Pero el motivo fundamental por el que nacer es el mayor delito estriba en que quien en verdad nace plantea al apriorismo, en especial, a la pura razón, inmensos e insolubles problemas: ¿La realidad es algo más que la posibilidad, el individuo transforma la esencia, el porvenir del recién nacido vencerá sobre el futuro?

Segismundo no sabía, por entonces, que estuviese siendo víctima de un *experimento* kantiano; plan que, si no explicaba perfectamente el estado en que se veía, cuando menos amenguaba considerablemente la extrañeza. Lo sabrá en la *Jornada segunda*. Y será de ver su reacción humana, bien humana, ante el desconcierto de la Razón de Basilio, el Tales y el Euclides.

Esclavo, sin saberlo aún, de un *experimento* de la Razón pura, no puede comprender cómo...

[...] teniendo yo más alma
Tengo menos libertad *que las aves*.

Por suerte para las aves en general no suelen nacer en palomares o anidaderos artificiales construidos según planes de una Razón técnica. Al menos así sucedía a las aves que ante los ojos de Segismundo desfilaban. Que para ellas valía la verdad:

Nace el ave, y con las galas
Que le dan belleza suma
Apenas es flor de pluma
O ramillete con alas
Cuando las etéreas aulas
Corta con velocidad
Negándose a la piedad
Del nido que deja en calma.

Bien al contrario hablara una de esas aves de nuestros días sometidas al plan *a priori* y kantiano de la *avicultura*. Pero nos basta con la tragedia humana de Segismundo para no armar otra con la de las aves. Quédese ésta para las sociedades protectoras de animales.

El nacimiento del *bruto*, tal como lo veía Segismundo, tampoco parecía plantear problemas de delito. Su salvaje libertad, atrevimiento y crueldad, desatadas y espontáneas, hacían rugir a Segismundo de rabia metafísica:

¿Y yo con mejor instinto,
Tengo menos libertad?

La libertad de los peces que, apenas nacen,

[...] cuando a todas partes giran
midiendo la inmensidad
de tanta capacidad
como les da el centro frío,

sacaba fuera de sí a Segismundo y exclamaba con tema de loco:

Y yo con más albedrío
¿Tengo menos libertad?

Compararáse con los peces en los acuarios y con los solícitamente cuidados según las normas de la *piscicultura*, otra invención de la *Razón pura*, y no lamentara solo y a solas su desdicha, el ser materia de *experimento racional*.

Y, descendiendo a órdenes de nacimientos *metafóricos*, decía, con *el corazón en pedazos*:

Nace el arroyo, culebra
Que entre flores se desata.
Y apenas, sierpe de plata,
Entre las flores se quiebra
Cuando músico celebra
De las flores la piedad
Que le da la majestad
Del campo abierto a su huida.

No le dieran tanta envidia los ríos y arroyos actuales que, apenas nacidos, ya están los ingenieros calculando para otros más avaros señores cuánto será su caudal en verano y todo tiempo, por qué alturas se despeña, a fin de emplear su energía de caída en turbinas y demás máquinas infernales... Pero, en fin, los arroyos que a la vista de Segismundo pasaban tenían *campo abierto a su huida*, y le forzaban a exclamar:

Y teniendo yo más vida
¿Tengo menos libertad?

Y terminaba con aquella tremebunda cuestión que debiera hacer temblar de remordimiento a todos los que, de una manera u otra, se creen con derechos sobre un hombre:

¿Qué ley, justicia o razón
Negar a los hombres sabe
Privilegio tan suave
Excepción tan principal
Que Dios le ha dado a un cristal,
A un pez, a un bruto, y a un ave?

La única persona que reacciona como Dios manda es *Rosaura*, que en acabando de oír semejantes lamentaciones, exclama:

Temor y piedad de mí
Sus razones han causado.

Segismundo ha acertado plenamente en la apreciación que debe hacerse a todo apriorismo, kantismo, cartesianismo, matematicismo y demás tipos de tiranía racional, de educación según planes, en que el hombre real, el que nace, vive y muere, tenga que servir de *campo de experimento*: todo ello es un atentado contra la *libertad*.

Porque derechos reales a la libertad los tenemos por poseer *alma, instinto, albedrío* y *vida*, por ser el hombre ser superior a minerales, aves, peces y brutos.

E inversamente: cuando se priva al hombre de su libertad con esos terroríficos experimentos guiados por un plan de la Razón pura se lo degrada y aparea con animales y tierras.

Y todavía andan por el mundo que habitamos, y en todos los órdenes, *Basilios* que intentan, y desgraciadamente lo consiguen, crear acuarios, invernaderos, seminarios, escuelas, reformatorios, internados... en los que se somete impunemente, para bien del *Reino*, a experimentos guiados por la Razón, vestida y disfrazada de mil sutiles maneras, a los hombres, apenas nacen; y con una cobardía profunda, con un miedo que se les trasparece hasta por los códigos, inventan cual el Basilio de Calderón *leyes, justicia, razones* para saber, con grandísima ciencia, negar a los hombres la *libertad*,

[...] privilegio tan suave
excepción tan principal
que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave.

Y para que ninguno pueda contemplar y tratarse con los rebeldes gloriosos, con los *hombres*, que llegan a notar la violencia moral y aun física que se les hace con tales *experimentos* kantianos, aunque quien los hace haya a veces condenado el kantismo, ponen Clotaldos, *enmascaraditos*, y decreto del Rey...

[...] que manda que no ose nadie
Examinar el prodigio
Que entre estos peñascos yace.

Y castigo para los atrevidos, el...

[...] de dos balas, cuyo fuego
será escándalo del aire.

¿Nada más del aire, Calderón bendito?

No se puede filosofar en español sin que, si el español es bien nacido, termine gritando como Segismundo:

[...] Ah cielos,
Qué bien hacéis en quitarme
La libertad!, porque fuera
Contra vosotros gigante.

Filosofía, Vencedora a palos.

Hombre, en plan de salvaje recién nacido.

Cuando un físico teórico ha construido mentalmente una teoría, sirviéndose o inventando para el intento un cierto conjunto de fórmulas matemáticas, no se contenta con que formen un sistema coherente y suficientemente fecundo para permitir desarrollos matemáticos por vía deductiva; lo que le interesa, sobre todo, es determinar cuáles, de las infinitas fórmulas derivadas que de las iniciales se siguen, podrán ser comprobadas experimentalmente o sometidas a la prueba del fuego: a la piedra de toque de la *realidad*. Porque no se crea inocentemente que *todas* las fórmulas matemáticas que intervienen en una teoría física, la más asentada y comprobada experimentalmente, sean susceptibles de comprobación directa, de agarre inmediato con lo real. Solamente una, dos, tres y pocas más fórmulas, dentro de una teoría física, ponen pies en lo real. Las restantes se apoyan en tierra mediatamente, como el cuerpo humano que sólo por dos pies, en régimen normal, se asienta sobre el suelo.

Y, ¡qué quebraderos de cabeza saber determinar y buscar entre tantas y tantas fórmulas matemáticamente legítimas las que poseen *valor físico*; y qué cuidado para señalar los límites de precisión, las circunstancias favorables para su comprobación!

Toda teoría física debe llevar adjunto un *plan de experimentación*. Y esta unión entre teoría y práctica, este contacto no con todo lo real y a lo que viniera, sino con ciertas partes de lo real, caracteriza a la física teórica, en cuanto fundamento para una física *experimental*, y la distingue de aquel otro plan, sin plan, de la física clásica que estaba a la *observación* y a lo que buenamente y a su talante le ofreciera la Madre Naturaleza.

Programa racionalista.

Pues de parecida manera procede Basilio con Segismundo.

Y el *plan de experimentación* no puede estar mejor pensado.

Fue, Señor, de esta manera:

a) Sistema de medios naturales, con su poquito de traición fisiológica:

Con la apacible bebida
Que de confecciones llena
Hacer mandaste, mezclando
La virtud de algunas hierbas,
Cuyo tirano poder
Y cuya secreta fuerza
Así al humano discurso
Priva, roba y enajena
Que deja vivo cadáver
A un hombre, y a cuya violencia
Adormecido, le quita
Los sentidos y potencias...

Y Clotaldo, el siervo mental de Basilio, trata de repetir la lección que de Basilio había recibido:

No tenemos que argüir
Que aquesto posible sea,
Pues tantas veces, Señor,
Nos ha dicho la experiencia...

Pero lo que enseñó o por descuido o a las buenas la experiencia de las cualidades de las plantas, lo *sistematizó* el hombre en drogas y para medios al servicio de planes no naturales. La experiencia al servicio de la Ciencia.

b) Medios psicológicos. Comienza Clotaldo, gran educador según planes racionalistas, por una conversación *neutral*:

Hablé un rato de las letras
Humanas, que le ha enseñado
La muda naturaleza
De los montes y los cielos...

Para levantarle más
El espíritu a la empresa
Que solicitas, tomé
Por asunto la presteza
De un águila caudalosa...

¡Buena manera de azuzar el altivo y orgulloso temple de alma de Segismundo! Y no por cierto para complacerse en sus reacciones, para ayudarle a ser el que debía ser según su humana naturaleza, sino para poner en práctica un *plan a priori* que, con total desconsideración hacia los derechos de quien nació hombre, se había forjado un Basilio, no Rey sino esclavo de su propia razón.

Y así,

[...] en tocando esta materia
De la majestad, discurre
Con ambición y soberbia.

Pues, ¿qué quería el infeliz Clotaldo? ¿Que respondiera con humildad, con un *Domine, non sum dignus*, con un «Señor, yo no soy digno»? ¡Qué contento fuera a llevar al Rey las nuevas de que Segismundo se había trocado en humilde, manso, dócil y pequeño o pobre de espíritu! Pero no; honra de la naturaleza humana, respondió con *ambición* y *soberbia*:

Que en la república inquieta
De las aves también haya
Quien les jure la obediencia.
En llegando a este discurso
Mis desdichas me consuelan
Pues, por lo menos, si estoy
Sujeto, lo estoy por fuerza,
Porque voluntariamente
A otro hombre no me rindiera.

«Eso es hablar», corearan los hombres de mi tierra.

Pero la servicialidad villana de Clotaldo no se conmueve ante la grandeza de la reacción de Segismundo, pues para él lo más sublime del hombre, sus arrebatos o vuelos de espíritu, son simples medios para fines no naturales, de política real; y para aplacarle la sed que siempre dejan semejantes entusiasmos que evaporan con la del alma la sustancia volátil del cuerpo,

[...] le brindé
Con la pócima...

No brindó Clotaldo por la grandeza humana, ni por la libertad, ni por las altas ambiciones y otras descomunales empresas que nos sacan, siquiera por unos instantes, del encanijamiento y mediocridad en que tan complacientemente nos ponen y nos conservan los Basilios. «Le brindó la pócima», con el ojo fijo en el plan de su amo. Y, ¡dirán que Clotaldo pertenecía a la nobleza!

Y sigue la ejecución fría y calculada del plan:

c) [...] En esto llegan
Las gentes de quien tú fías
El valor de esta experiencia

Y poniéndole en un coche
Hasta tu cuarto le llevan
Donde prevenida estaba
La majestad y grandeza
Que es digna de su persona.

Y demás detalles bien conocidos.

Pero, ¿qué es lo que se quiere experimentar y con qué ideas preconcebidas se van a interpretar los resultados de esta experiencia?

[...] Con esto llegan
A examinarse dos cosas:
Su condición, la primera;
Pues él despierto procede
En cuanto imagina y piensa.
Y el consuelo la segunda;
Pues aunque ahora se vea
Obedecido, y después
A sus prisiones se vuelva,
Podrá entender que soñó.
Y hará bien cuando lo entienda,
Porque en el mundo, Clotaldo,
Todos los que viven sueñan.

Espanta que un hombre se crea con derechos a hacer tales experiencias con otro hombre, con un hijo suyo. Y espanta *en verdad* y no sólo en literatura, porque esta misma experiencia está repitiéndose constantemente en el mundo que vivimos y en el que vivieron nuestros antepasados.

A Clotaldo, sublevándosele mansamente su servilismo, le parece la *teoría a priori* que guiaba la experiencia y su interpretación, no muy segura:

Razones no me faltaran
Para probar que no aciertas.

Las circunstancias no dejaron lugar a una discusión, tal vez interesante, de seguro inútil para Basilio. Pero aquí no será desacertado anotar algunas de ellas. *Primero*: habría que discutirle a Basilio el derecho a hacer experiencia en otro hombre, sobre todo en un hijo suyo. *Segundo*: hacer tales experiencias guiado por un conjunto de *ideas*, en vez de dejarse conducir por las *reacciones* humanas, por los sentimientos, por las corazonadas.

Tercero: no haber discutido las ideas mismas, porque lo eran y en grado sumo.

¿Todos los que viven sueñan?

A cada tipo de vigilia corresponde un tipo de sueño y de ensueño, e inversamente: toda clase de sueños y ensueños adquiere sentido de sueño y ensueño por referencia a una vigilia especial. Añádase que, sin despertarse efectivamente, no es posible saber...

[...] que los sueños sueños son.

Porque podemos despertar y quedarnos en estado de *vigilia* de *primera potencia*, que es la vigilia de todos los días, y los sueños y ensueños de las noches comunes presentan y adquieren ese matiz de sueños y ensueños, de irrealidades flotantes e inseguras, de desfile de objetos en fuga de ideas, en huida, al parecer sistemática, de toda conexión ideal, lógica, inflexible. E, inversamente: al desaparecer, por una especie de dejación vital, la tensión que mantiene la vida despierta y en vigilia de primera potencia, caemos en estado de sueño, y damos rienda suelta a las imágenes, y cada cosa del mundo interior se va por su lado, cada cabra a su monte. Sueño y vigilia son, pues, correlativos y uno tiene sentido por el otro.

Pero, ¿de dónde ha sacado Basilio que *todo* lo de este mundo, inclusive lo que nos sucede durante la vigilia de primera potencia, es sueño y ensueños, si no es porque él ha estado ya despierto con una vigilia de segunda potencia, despierto a otra vida de estilo superior, a una vida *sobrenatural*?

Basilio no apela a esta experiencia de una vida sobrenatural para justificar su experimento, para asentar sus derechos sobre otro hombre. Y el resultado será turbar la mente de Segismundo con un procedimiento enloquecedor, con un mareo, desconcierto y ambigüedad en que Segismundo no sepa discernir si sueña o vela, con sueño y vigilia *naturales*. Total que no consigue Basilio despertar a Segismundo a una vigilia de orden superior, a la vida sobrenatural, desde la que todo, todo, todo lo de este mundo, inclusive lo que se ve y se toca durante la vigilia corriente, parecería sueño y ensueños.

Pero, ¿será preciso despertarse a una vida *sobrenatural* para que todo lo de este mundo, vigilia inclusive, parezca sueños?

¿No bastará el estado *filosófico*, la filosofía, para despertarnos en potencia superior a la vigilia de todos los días y, por tanto, para hacernos aparecer todas las ideas de la gente común y corriente, de la vida social, del trato técnico y práctico con las cosas... como sueño y ensueños?

Y la respuesta categórica, delicadamente expuesta aquí por Calderón, es que una filosofía racional, de estilo apriorístico —Tales y Euclides—, no sólo no nos despierta a una vigilia superior, sino que confunde, revuelve, marea y desconcierta la misma vigilia ordinaria.

No refuta Calderón la tesis racionalista y kantiana de Basilio con *razón* sino con *hombre*: con un hombre atrevido, ambicioso, altivo, libre.

Empero esta refutación será objeto de la *Jornada tercera*, en que el *Humanismo integral* vence al *Racionalismo*.

Veamos y presenciemos ahora cómo Basilio consigue *marear* a Segismundo, sin convencerle, y menos aún elevar su tipo de vida a una vida *sobrenatural*, desde la cual, ciertamente, todo lo de este mundo parece sueño y ensueños. Sueño de una noche de cuatro estaciones repetidas en muchos años.

Síntomas del mareo natural de Segismundo:

¡Válgame el cielo, qué veo!
¡Válgame el cielo, qué miro!
Con poco espanto lo admiro
Con mucha duda lo creo.
¿Yo en palacios suntuosos?
¿Yo entre telas y brocados?
¿Yo cercado de criados
Tan lucidos y briosos?
¿Yo despertar de dormir
En lecho tan excelente?
¿Yo en medio de tanta gente
Que me sirva de vestir?
Decir que sueño es engaño;
Bien sé que despierto estoy.

Pero lo que veía despierto en su torre no consuena en manera alguna con lo que ve despierto en el palacio; su *vida interior* es la *misma*. Sólo ha cambiado el escenario en que se desarrolla. Y esta mudanza puramente exterior le hace un efecto irreal, parecido al que nos acomete durante una buena representación

teatral. Tal sensación de irrealidad afecta y ataca propiamente al *contenido*, a lo que se ve y se mira y admira uno, mas no transforma ni eleva el tipo de vida interior, que continúa siendo el mismo para vivir las escenas del teatro y para vivir las escenas de la calle. Sólo si cambiara radicalmente, con novedad vital, el repertorio de registros *vitales*, si surgieran nuevos sentimientos, nuevo intracuerpo, los nuevos objetos dejarían de parecernos sueño o ensueños y se nos presentarían como contenidos propios de esta nueva vida y, por tanto, cual firmes y seguros, cual propiedad asegurada de la nueva vigilia.

Pero Basilio, el kantiano, no pudo cambiar más que el escenario: de torre inclemente a palacio deslumbrante. Segismundo, hombre de verdad, notó muy bien que por dentro su vida era la misma, iguales sus pasiones, idénticas sus reacciones vitales. Y dudó, naturalmente, del *contenido*, del espectáculo.

Y nótese bien que éste es el fracaso radical de todo racionalismo: no consigue cambiarnos *realmente*, en realidad de verdad; por dentro continuamos viviéndonos como hombres vulgares y corrientes, con vida natural. Sólo cambia el escenario, el tipo de presentación de los objetos, dándoles una especie de presencia teatral, con escenario y marco que los recorte y aísle, limpie y pula de las adherencias y excrecencias de la vida corriente; no otra cosa hacen la definición, la división, la intuición clara y distinta.

La filosofía más o menos *racionalista*, y hasta ahora no ha habido otra en Occidente, no eleva el *tipo de vigilia*, porque no eleva el tipo de *vida*. Pero ha inventado, como Basilio, métodos sutilísimos para marear el entendimiento real, viviente, y hacerle dudar de todo. Y así Descartes, padre del racionalismo renacentista, inventó una pócima, no diré infernal porque resulta ineficaz para alterar la vida real, con que marear al entendimiento: *la duda metódica*, con diablillo embotellado, *l'esprit malin*; y bebiéndose tal brebaje se consigue, es cierto, dudar de todos los *contenidos* —imágenes, ideas, normas— de la vida común y de la filosófica, pero la vida se queda tal cual, *lo mismo que antes de dudar*. Es decir: la duda metódica es *realmente inofensiva, vitalmente inocua*.

El «Bien sé que despierto estoy» de Segismundo es el equivalente del *Cogito, ergo sum*, «Pienso, luego existo», de Descartes, pues Segismundo notaba *vitalmente* que estaba despierto;

mas no sabía si los contenidos de sus *actos vivos* eran verdad o falsedad, engaño o añagaza de Dios sabe quién, de algún diablillo. Igual le pasaba a Descartes: notaba que *existía*, que *vivía*; pero no podía saber si lo pensado, deseado, imaginado y sentido era o no real.

Y lo que sucede en el sistema filosófico de Descartes acontece con todos los sistemas filosóficos, practiquen o no la *abstracción* —física, matemática, metafísica, como la escolástica—, la *abstención* fenomenológica —con Husserl—, la *reflexión trascendental* —con Kant—, el paso de *existenciado* a *existencial* —con Heidegger—, la *inversión* de la dirección natural del entendimiento que es, según Bergson, la geometría de los sólidos y el encaminamiento por la dirección del *ímpetu vital*. Hecho el balance con desapasionamiento, resultará siempre que tantas idas y venidas no han sido de utilidad alguna para la vida *real*. En el mejor de los casos nos han dado en *teatro*, bien mondas y limpias, las escenas de la vida ordinaria.

Y en cuanto al criterio cartesiano, helénico y husserliano de *claridad* y *distinción*, como criterios de verdad, escuchemos al hombre Segismundo:

> [...] Ya
> otra vez vi aquesto mesmo
> tan clara y distintamente
> como ahora lo estoy viendo,
> y fue sueño.

La claridad, distinción y aun identidad de los *contenidos* u objetos que en los actos de la vida se presentan no son criterios suficientes de verdad: de verdad de ese tipo que decimos en castellano *realidad de vèrdad*, con realidad por delante.

En un punto no cabe ficción ni trampantojos:

> No sueño, pues toco y creo
> Lo que he sido y lo que soy.

En eso de tocar la propia *realidad* no cabe engaño ni suplantación. Pero para este viaje no hacían falta tantas alforjas de sistemas racionalistas. Que, en rigor, no nos hemos movido del punto de partida; el «sé quien soy», mi realidad sentida. El *Sum* cartesiano y agustiniano.

El *mareo* y desconcierto que Basilio consigue introducir en

la mente y sentidos de Segismundo afecta, pues, exclusivamente al contenido, a lo que presenta; y todo ello obliga a Segismundo a concluir:

Pero sea lo que fuere
¿Quién me mete a discurrir?

No de otra suerte concluye Descartes. ¿Quién nos mete a discurrir, a ir de un objeto a otro, como corredores de oreja, oyendo lo que cada objeto dice de sí, comunicándoselo a otro, para ver si lo que uno dice consuena con lo que otro declara de sí y de los demás? Nos podemos ahorrar perfectamente esta alcahuetería filosófica y ontológica porque, al menor descuido, o con un leve intento —teatral, como el de Calderón; metodológico, como los procedimientos de abstracción, abstención, duda metódica...—, el hombre de cabeza más sentada deja de poder fijar la vista en los objetos, y duda, despierto, no de que esté despierto, sino de si los contenidos y objetos que en su *vida de vigilia* percibe no serán tal vez contenidos propios de su estado de sueño, traspapelados, trashumantes. Y, en este caso, ¿para qué discurrir?

Pero le queda, a Segismundo, como a Descartes y Husserl, un dominio firme y seguro, donde no caben supercherías:

Dejarme quiero vivir
Y venga lo que viniere.

Es claro que, al despedir de esta manera al Mundo, sus objetos y propiedades el hombre, aun vivo y todo, y tal vez más vivo que nunca, se queda *melancólico, suspenso.* Y crece la suspensión cuando va notando las *contradicciones* entre los contenidos y objetos presentes en sus *dos* estados de *vigilia* en las dos circunstancias objetivas diversas:

Clotaldo es: ¿pues cómo así
Quien en prisión me maltrata
Con tal respeto me trata?
¿Qué es lo que pasa por mí?

Y esta frase de Segismundo es decisiva: las cosas *pasan* por él, con extrañas muecas, contradictorias, sin afectar real y verdaderamente a su realidad de verdad.

Y se siente Segismundo:

¡Tan solo en tan nuevos mundos!

La actitud y decisión que va a tomar Segismundo es digna del más consumado fenomenólogo: «atenerse a la vida tal cual le es dada», dejarse vivir, y tenerse firme a lo que viniere, sea lo que fuere, que lo que sea no interesa ya para la vida real.

Pero, *¿quién, qué sujeto* será bastante firme para entregarse a la vida desnuda y simple, aun durante el terrible mareo del entendimiento y de los sentidos? ¿Quién será ese Yo de entrañas tan fuertes de sí que no pierda el sentido ni la conciencia en medio de tal y tan absoluto mareo?

Para soportar semejante mareo y confusión objetivos, no basta ser animal *racional*; que la razón es la que más pronto se marea, pues una leve sospecha de contradicción la deja suspensa, fuera de sí y perdido el discurso; los sentidos resistían más, y ha de ser el movimiento —contradicción ontológica viviente—, terriblemente revuelto y mal sumado, para que los sentidos se mareen.

El *Yo* trascendental, el *Yo* pensante (*Ego cogitans*) no resisten el mareo calderoniano. Para ello hay que ser «Un compuesto de hombre y fiera», como decía Segismundo en aquellos vibrantes versos:

Pero ya informado estoy
De quién soy, y sé que soy
Un compuesto de hombre y fiera.

Compuesto de dos cosas *concretas*: hombre y fiera, y no de dos abstractas: *animal racional*.

Y el mareo sensitivo y mental lo aguanta tal vez mejor la fiera que el hombre; pero de seguro, mejor un compuesto de hombre y fiera que un *animal racional*.

Y por cierto que Segismundo «se deja vivir» complacientemente, ostentosamente, en lo que tiene de hombre y fiera; ante nuestros ojos, admirados y medrosos a ratos, va a desplegar sus terribles juegos de gigante *vital*, dando al traste, como crío con sus juguetes, con todo lo que el mundo le ofrecía. Y, ¿por qué tenerle respeto alguno si el mismo mundo se encargaba de hacerle dudar si eran sueños o realidad? ¿Por qué se sorprendía, pues, el bruto de su padre de que la vida *realísima* de Segismundo, su hijo, sacara con una lógica *vital* inflexible las consecuencias de haberle puesto en un mundo de *ensueños*? ¿Quién respetó en sueño ni aun lo más sagrado? ¿Y quién se arrepintió

jamás en realidad y sin mojigaterías de lo que hizo en sueño y con los ensueños?

Y así cuando Basilio le dice, espantado ya de las primeras reacciones *vitales* del hombre-fiera —que él, Basilio, cual imbécil aprendiz de brujo vital había desatado—,

> Mira bien lo que te advierto
> Que seas humilde y blando
> Porque quizás estás soñando
> Aunque ves que estás despierto,

la respuesta de Segismundo es perfecta y decisiva:

> ¿Que quizá soñando estoy,
> Aunque despierto me veo?
> No sueño, pues toco y creo
> Lo que he sido y lo que soy.
>
> [...] y sé que soy
> Un compuesto de hombre y fiera.

Enviemos a paseo todas esas cuestiones *objetivas*, de verdad o falsedad: ¿es esto palacio, fue aquello torre y cárcel, estoy en lecho real, rodeado de mansos servidores, es éste aquel Clotaldo...; es verdad lo que veo clara y distintamente?

Quedan, como realidades firmes y magníficas, los *saltos* y *zarpazos* de la *fiera*, y las reacciones *morales* puras y limpias —sin largos discursos ni teorías de valores, sin preceptos externos, sin estrellitas de *deber ser*—, del *Hombre*.

En una palabra, mareado todo el personal cognoscitivo, quédale a la vida lo mejor y más seguro: las *reacciones*, responder a lo externo no con *proposiciones* afirmativas o negativas, aspirantes modosicas a verdad o falsedad, sino con *acciones*, que pongan de manifiesto la originalidad y espontaneidad inventivas de la vida interior. *Moral* y *pasiones*, tales son los componentes del *hombre* y de la *fiera* que se siente ser Segismundo. Los del animal racional, animal domesticado y casero con racionalidad arreada de lógica, quédense para Basilio, Clotaldo y compañía: Astolfito, Estrellita y demás canalla cortesana.

Y van de muestra algunos *zarpazos* de la fiera.

Una sarta de insultos para Clotaldo:

> Pues vil, infame, traidor
> ¿Qué tengo más de saber,

> Después de saber quién soy
> Para mostrar desde hoy
> Mi soberbia y mi poder?
> Entre desdichas tan fieras
> Te condenan a que mueras
> Mis manos...

Las *manos*, no la razón ni la ley, condenan a Clotaldo a muerte. No dijera otra cosa el tigre o el león.

Y, ¡guay! del que se interponga:

> [...] No
> Me estorbe nadie, que es vana
> Diligencia; ¡y vive Dios!
> Si os ponéis delante vos
> Que os eche por la ventana.

Nunca se dijo más a punto eso de «¡vive Dios!», porque ahora se trata de vida o muerte, no de general «ser o no ser», existir o no existir. Y, si Dios es algo, lo es para un *hombre fiera* en cuanto León de la tribu de Judá, no en cuanto *Inteligencia subsistente* o Sabiduría Infinita. El «¡vive Dios!» es el tipo de «Voto a Dios» característico del español. Y como rugido de *hombre fiera* lo lanza Segismundo, a ver si espanta, y no tiene que proceder a vías de hecho, aquella turba de racionalistas cobardes y melindrosos que tenía delante. Con un *Vive Dios!*, el *Santiago y cierra España*, se lanza Segismundo —*boca y fauces victoriosos* tal vez quiera significar esta palabra: *Sieges-mund*— contra los soldaditos de papel y lógica que capitanean el kantiano Basilio y el noble Clotaldo.

Y para el heredero presunto y en futurible o futuro condicionado, Astolfito, tiene otro zarpazo que de inurbano e irrespetuoso lo calificarían ahora los casuistas,

> Si digo que os guarde Dios
> ¿Bastante agrado no os muestro?
> Pero ya que haciendo alarde
> De quien sois, de esto os quejáis,
> Otra vez que me veáis
> Le diré a Dios que no os guarde.

Y uno que, inconsciente, quiso tentarle en punto a poder o no poder y le dijo:

Con los hombres como yo
No puede hacerse eso.

Segismundo le contesta:

[...] ¿No?
¡Por Dios! que lo he de probar.

Sigue la escena real.
Astolfo:

¿Qué es esto que llego a ver?

Estrellita:

Idle todos a estorbar (*vase*).

Segismundo (*volviendo*):

Cayó del balcón al mar:
¡Vive Dios! Qué pudo ser.

Y a la advertencia de Astolfo, responde:

Pues en dando tan severo
En hablar con entereza
Quizá no hallaréis cabeza
En que se os tenga el sombrero.

Y zarpazos al padre racionalista y proyectista;

Y aunque en amorosos brazos
Ceñir tu cuello pensé,

le dice Basilio,

Sin ellos me volveré
Que tengo miedo a tus brazos.

Y la *fiera* le responde:

Sin ellos me podré estar
Como me he estado hasta aquí.

Y una *razón* de *fiera* al canto:

De poca importancia fue
Que los brazos no me dé
Cuando el ser de hombre me quita.

Que ahí está el punto del delito de todo racionalismo y ciencia media: «que nos quita el ser de hombre», e impele a los que

hombres y padres se dicen y titulan pomposamente, con títulos en superlativo, a quitarnos el ser de hombres para así amansar la magnífica fiera vital, la altiva libertad: ese...

Privilegio tan suave
Excepción tan principal

que Dios nos ha dado y que ninguno de los que llegan a tener poder respeta. ¿Quién de ellos educó para la libertad? ¿Quién nos salvó y nos dejó en libertad frente a sí en cuanto Salvador, sino el Salvador que rehusó de verdad y no de mentirijillas eso de ser *Rey* y Jefe de Estado?

Y la razón *vital* de Segismundo le dictó una sentencia que debiera avergonzar a reyes, pontífices, autoridades, educadores, padres, legisladores y Basilios todos que andan en autoridad por este mundo:

Pues aunque el dar la acción es
Más noble y más singular
Es mayor bajeza el dar
Para quitarlo después.

Todos nos dan libertad, pero ¿quién no nos la quita cuando en verdad intentamos usarla? Y nos la quitan con ciertas clases de *ciencia media* que, eso sí con la mejor voluntad, inventan para cada caso y para todos los casos habidos y por haber.

¡Lástima que haya tan pocos *hombres-fiera*, y tantos y tantos animales racionales, domésticos y arreados de lógica!

Y la fiera de Segismundo se mete con doncellas, con ayos, con criados, con futuribles herederos de la corona... Nadie queda salvo de sus magníficos zarpazos. Y bien merecidos. ¿Por qué me lo educaron con un plan racional, dogmático, infalible, calculado inhumanamente, carcelario, estrellero y matemático? Y en la *Jornada tercera* se verá que la culpa del resurgimiento del hombre-fiera la tiene precisamente ese plan racionalista, kantiano, *a priori*, infaliblero, de educar y formar al hombre real, al viviente, al libre.

Mientras tanto, no queda títere con cabeza en el circo. Y uno de los criterios de verdad vital, de verdad en realidad y en efecto, que Segismundo —colocado por *otros*, sabios, padres y autoridades en mundo indeciso de sueño o vigilia— emplea, lo indican aquellos versos:

A rabia me provocas
Cuando la luz del desengaño tocas.
Veré, dándote la muerte,
Si es sueño o es verdad.

Vida o muerte, pasiones, acciones son los únicos criterios de realidad de verdad que le han dejado los planes racionalistas, esas dudas metódicas que Basilio y Clotaldo infundieron irrespetuosamente en Segismundo.

Así responde la *fiera*.

Que el *hombre* contesta con *moral*; y ésta será la reacción final que presenciaremos en la *Jornada tercera*, cuando Segismundo haya llegado a persuadirle de lo que Clotaldo le sugiere al final de la *Jornada segunda*:

Segismundo, que aun en sueños
No se pierde al hacer bien.
[Escena XVIII.]

Pero de esta *Jornada segunda* saca Segismundo otras conclusiones referentes al concepto de Vida y deducidas de las circunstancias anormales en que le pusieron. Que, en resumen, Segismundo no pasa de ser en esta jornada «un recién nacido salvaje y rebelde», inexperimentado aún para luchar con el terrible plan racionalista que guiaba los actos de su padre y de su ayo, coreados por toda la corte de aquel reino tan cercano a Koenisberg.

Después de tantos zarpazos, la *fiera*, cansada y sedienta, tómase, inocente, la pócima preparada por Basilio y Clotaldo; que ello entraba en el plan de *ciencia media*. Ya quedaba suficientemente probado, según el criterio de Basilio, que las estrellas tenían razón en lo que le habían mostrado, y así:

Volverás a dormir adonde creas
Que cuanto te ha pasado
Como fue bien del mundo, fue soñado.

En resumen: consiguieron *marear* sistemáticamente a la *fiera*, a una parte del compuesto real que es el hombre, según se notaba a sí mismo Segismundo.

Y, haciendo el balance de lo que le había pasado, de lo que recordaba Segismundo al despertar, hallándose otra vez en...

Una estancia, donde tenga
Harto lugar de argüir,

concluye:

[...] ¡Válgame Dios!
¡Qué de cosas he soñado!

Mas no es que se decida a creer que todo lo que recuerda fue sueño y ensueños,

Porque si ha sido soñado
Lo que vi palpable y cierto
Lo que veo será incierto.

Lo que pasa es que está aún *mareado*. Pero la conclusión general a que llega:

[...] estamos
En mundo tan singular
Que el vivir sólo es soñar,
Y la experiencia me enseña
Que el hombre que vive sueña
Lo que es, hasta despertar.
Y en el mundo, en conclusión,
Todos sueñan lo que son,
Aunque ninguno lo entiende.

requiere ponderación.

Sueñan «lo que son», es decir: son ensueños los contenidos, ideas, conceptos, sistemas, explicaciones con que intentan aclararse a sí mismos «qué son» —¿Rey?, ¿Rico?, ¿Pobre?, ¿Agraviado?, ¿Ofensor?, ¿Pretendiente? Pero el que este mundo parezca «ensueños vividos en sueño» es obra y gracia no del estado natural del hombre, sino del estado en que lo han colocado artificialmente unos racionalistas, sometiéndolo a un *experimento* planeado según una cierta *teoría*.

En la *Jornada segunda*, la conciencia de Segismundo sólo expresa y deja constancia de las relaciones de la *fiera*: de fiera enjaulada en prisión racional. Que una fiera consciente no definiera la Vida sino como la define Segismundo, fiera enjaulada que recuerda haberlo estado:

¿Qué es la vida? Un frenesí.

Pero un frenesí *realísimo* como acto y reacción interior.

Ahora, en cuanto al contenido, a lo que por dentro nos desfila:

¿Qué es la vida? Una ilusión,
Una sombra, una ficción.

No ha sido del todo vano ni infructífero el trabajo racionalista de Basilio porque, al confundirle y revolverle sistemáticamente las apariencias y darle escenarios contradictorios para la misma realidad de su vida, ha logrado que sólo mientras *reacciona* con *frenesí* —insultando, matando—, se sienta Segismundo *real*, sin trastrueque ni supercheria posible:

No sueño, pues toco y creo
Lo que he sido y lo que soy.

Mientras toca —así, en presente—, y mientras *cree* —en presente también—, no sueña ni lo que está siendo ni lo que ha sido: «un compuesto de hombre fiera». Que esto de ser «hombre y fiera» no es atacable por duda alguna mientras se lo está siendo en presente, tocándose como hombre y tocándose como fiera. Lo demás —si se es o no rey, rico, pobre, pretendiente, injuriado...—, como no es lo que el hombre en verdad y realidad es, a saber: «compuesto de hombre y de fiera», puede sucumbir a la duda, entrar en el dominio de los sueños y ensueños.

Aquel «Sé quien soy» se mantiene enhiesto y firme, mientras a la pregunta «quién soy» corresponda exactamente la respuesta: «compuesto de hombre y fiera».

Añadí, sin embargo, que el experimento no ha sido del todo infructuoso. En efecto: Basilio ha conseguido «ganarle las gracias al tiempo», porque Segismundo no tendrá en adelante más remedio para sentirse seguro en su *Vida* que colocarse en *presente*, en un presente *frenético*, fiera en acto de zarpazos; y sólo entonces se sentirá seguro de sí. Apenas haya pasado ese *frenesí*, esas reacciones de fiera, las sensaciones internas mismas se tornarán aplanadas, flojas, casi irreales; y, mezclándose con la irrealidad e inconsistencia de los contenidos, le harán exclamar:

Que toda la vida es sueño,
Y los sueños sueños son.

Lo cual, en última instancia y resumen, viene a probarnos algo sumamente importante: que un *empirismo*, aunque se trate de un empirismo vital, constituido con *datos de fiera*, con arranques de *frenesí*, valen ciertamente para terminar con la *realidad* de los objetos contrarios —con la vida de un criado, con la integridad de una doncella, con la vida de un padre y rey... —; pero no llegan a poder con una realidad *racional* que se guíe por planes racionales. Que la fiera más salvaje cae en la trampa. Así le aconteció a Segismundo: sus reacciones y frenesí realísimos de *fiera* se detuvieron, por el motivo o circunstancia que fuese, ante la realidad de Basilio y Clotaldo; y éstos, con procedimientos no por cierto muy complicados, consiguieron apoderarse de la fiera y reducirla a esclavitud primera. El *Empirismo*, aun el *vital*, los datos en *bruto* y *brutales* de la vida, no puede acabar con el *Racionalismo*. Éste encuentra siempre medios para vencer, a pesar de que su *realidad* resulte y sea en efecto más débil y caediza.

Pero Basilio, el *Racionalista*, *vence a palos*, a experimentos que regulan y emplean *racionalmente* ciertas realidades.

Sucumbe, pues, Segismundo por empirista, por salvaje recién nacido e inexperimentado.

Y, como dramaturgo de la altura y facultades de Calderón, no iban a faltarle recursos para hacer que la *fiera* Segismundo venciese al *racionalista* Basilio, el no haberlo hecho nos indica que en esta lucha simbólica entre *Empirismo* y *Racionalismo*, el primero no puede ni debe vencer. Segismundo está compuesto de *fiera* y *hombre*. La primera ha sido vencida por la Razón apriorística, por la ciencia media y experimental, conjuradas y unidas; no importa esta derrota con que termina la *Jornada segunda*. En la *tercera* vamos a presenciar que el *hombre íntegro*, que el *Humanismo integral*, es el que victoriosamente acaba con el *Racionalismo*.

Y va perfilándose cada vez el plan del filosofar español:

I. *Racionalismo e Intemporalismo dan esclavitud del hombre.*

II. *Racionalismo e Intemporalismo son capaces de vencer al Empirismo, y aun a un Vitalismo de hechos brutos y en bruto.*

III. *El Humanismo integral, bajo forma de humanismo moral, es la forma como el español termina con el racionalismo y lo vence con honra, con honra para el Hombre.*

Filosofía racionalista, Basilio.
Humanismo integral de base ética, Segismundo.

Acábase de presenciar cómo esos zarpazos magníficos de la *fiera* Segismundo son capaces de terminar con una *realidad* simple, mas no con una realidad guiada por una *Razón*.

Además: por la *Jornada primera* quedó manifiesto que el *Racionalismo* puro conduce a la esclavitud del hombre.

¿Qué solución al *drama* entre *Razón* y *Hombre* habrá que sea digna de los dos: de la *Razón* y del *Hombre*?

Frente a los zarpazos de la *fiera* y las gallardías de la *vida inferior*, el Hombre posee la *libertad*; empero libertad que se asienta en el *alma*, en el ánimo:

> ¿Y teniendo yo más alma
> tengo menos libertad?,

se funda en el *instinto*,

> ¿Y yo con mejor instinto
> Tengo menos libertad?

se basa en el *albedrío*,

> ¿Y yo con más albedrío
> Tengo menos libertad?,

y tiene como manantial la *vida*,

> ¿Y teniendo yo más vida
> tengo menos libertad?

Y comencemos por notar diligentemente que la libertad, tal como la sentía Calderón y el pueblo español, ante el que hacía de intérprete y altavoz de lo que por dentro todos sentían, no se funda sobre la *Razón*; procede y tiene raíces comunes con el *alma*, con el *instinto*, con el *albedrío*, con la *vida*.

Calderón, palpándose por dentro en cuanto español, no pensó ni un instante en que la Razón pudiera ser origen real y viviente de la libertad tal como él y el pueblo español la vivía. Tenía, por el contrario, el convencimiento opuesto; y toda la *primera Jornada* no es sino una demostración contundente y teatral —es decir, deslumbrante— de que la *Razón*, enorgullecida de la ciencia, preñada de matemáticas sutiles, pretendida

dueña del Tiempo, secretaria de los astros, conduce inflexiblemente a la esclavitud de Segismundo, del hombre fiera, y llega hasta perturbarle el entendimiento y hacerle dudar de si vive o no vive, asesinato el más sutil y cobarde que imaginarse puede.

Así que la *Razón* no es, para Calderón y el pueblo español, raíz de la *Libertad*.

Mas, ¿en qué sentido son raíz de la Libertad, tal como la siente un español, alma, instinto, albedrío y vida?

Por de pronto *alma* no significa en español viviente, en el pueblo, algo así como esa basilical definición «forma sustancial de un cuerpo organizado». *Tener alma* quiere decir en lenguaje popular *tener ánimos*, ser animoso, emprendedor, decidido, *tener alientos*. Y ésta era la significación romana primitiva del término, significación digna de los hombres de *acción* que fueron los romanos y que tantas raíces dejaron en España, o donde tal vez se encontraron con la *horma del zapato*, con otros hombres de *acción*.

Los ánimos y alientos son raíz de la libertad, de una libertad emprendedora, atrevida, activa; y esta libertad animosa y llena de atrevidos alientos hace decir a Segismundo:

> Que soy muy inclinado
> a vencer lo imposible.

E *instinto* no significa tampoco popularmente, en español, conocimiento que la *especie* ha dejado en el *individuo* para defender la especie contra las inexperiencias y arbitrariedades del individuo, sino conocimiento que el *pueblo* ha dejado e impreso en el *individuo* para mantener el alma y esencias populares contra las inexperiencias y veleidades del individuo, y a la vez iluminarle con la luz propia del alma específica del pueblo en sus acciones y reacciones, a fin de que sean *castizas*. Instinto deja, pues, de ser algo *biológico* puro, filogenético, y asciende a dignidad humana, no de la especie humana o humanidad en bloque y en uniforme ontológico, sino de tipo de *pueblo*. *Instinto popular* es frase que jamás formó la filosofía racionalista. Y el instinto popular español es raíz de aquellas libérrimas, soberanas y magnificentes reacciones de los de *Fuenteovejuna*, en que hasta los niños saben responder, por instinto popular, a preguntas políticas, sociales, y aun vitales.

«El instinto popular es otra raíz específicamente española

de la libertad.» Y ese instinto hace, a veces, ser *atrevido y cruel*, cuando *la humana necesidad* —la presión politiquera, la soberbia nobiliaria...— reduce al hombre a *monstruo de su laberinto*.

Además: el *albedrío* es otra raíz muy española de la *libertad*. Albedrío admite una explicación cincelada en aquella frase: «a su real talante o voluntad», que tanto emplea Cervantes. Porque *albedrío* no es simplemente *hacer lo que a uno le venga en gana* o le dé la gana, sino *real talante*, generosidad real, de soberano de sí y de las cosas, que se salta las leyes y razones, si es preciso, no por el simple afán de pisotearlas, sino por el más sublime de mostrarse Rey, Soberano, Dueño y Señor. «Albedrío es arbitrariedad real, Privilegio y excepción de Gran Señor». Albedrío es libertad con magnificencia.

No la gana sino la *real* gana es raíz de la libertad vivida en español. Y *albedrío* es *Real gana*.

Por último: la vida es raíz, y bien propia, de la libertad, sentida en español. Y vida significa, echando mano de una frase que aquí mismo emplea Calderón, «tener campo abierto a la huida», y campo *majestuoso*, que pone su majestad y todo a servicio y cual alfombra para los pasos de la vida. Que la vida no es primariamente ni *operación inmanente* ni fuerza para mover órganos, miembros y activar funciones, desperezar potencias interiores, o hacerlas dormir desde dentro. «Vida es poder de darse campo indefinido para huir de toda encerrona real.» Que, por esto, lo que se denomina técnicamente objeto material y formal de las potencias —para la vista los colores y lo coloreado; para el oído los sonidos y lo resonante; para el entendimiento las ideas y los seres; para la voluntad los bienes y fines—, todo ello son *campos abiertos a la huida*, por los que la vida se liberta de la encerrona del órgano concreto, de su color, de su peso, de sus cualidades *reales* —sustancia, accidente—,

Vida es poder de transfinitación.

Recapitulemos, pues: *alma* es ánimo, alientos, emprendederas;

instinto, pueblo en individuo y sobre individuo;
albedrío, señorío real y magnificente;
vida, poder de autosuperación.

En total: *evasión de la finitud*, con magnificencia y señorío.

Y no otra es la raíz *total* de la libertad vivida en español. Nada de buscarle a la libertad raíces intelectuales o racionales

Y si convenimos, y la arbitrariedad no es escandalosa, en llamar *Ética* popular española a la que se integre de estos componentes: ánimos, primacía del *pueblo* sobre el individuo, señorío, magnificencia, vencerse a sí para superarse, podremos afirmar que la libertad, tal como la vive el español, es esencialmente *ética*; y que la Ética española se asienta sobre la Libertad, sobre *Magnificente señorío de sí y de las cosas*, bienes o males.

Pero entre las cosas sobre las que la *Libertad* a lo español intenta ejercer magnificente y altivo señorío se cuentan el *Hado y las Estrellas*. La libertad no se contenta con ser una facultad del hombre, en cuanto realidad definible y encerrable en una especie biológica. La libertad tiene funciones trascendentales, apetencias desmesuradas y sus puntas de irreverencia.

Porque el hado más esquivo
La inclinación más violenta
El planeta más impío
Sólo el albedrío inclinan
No fuerzan el albedrío.

[...] que siendo
Prudente, cuerdo, benigno,
Desmintiendo en todo al Hado.

Porque el hombre
predomina en las estrellas.

Que vencerás a las estrellas,
Porque es posible vencellas
Un magnánimo varón.

Haciendo noble desprecio
De la inclemencia del Hado.

Y el pueblo español —el vulgo, bandidos y plebeyos— va a tentar a Segismundo a su desierto, y la tentación es *Libertad*:

Sal, pues; que en este desierto
Ejército numeroso

De bandidos y plebeyos
Te aclama; la libertad
Te espera, oye sus acentos.

Y la libertad es el frenesí o sin frenos de la vida superior, y sus actos dan aquella certidumbre que puede desafiar los efectos mareadores de la duda metódica y de los planes de ciencia media. Por esto Segismundo, cauto con el recuerdo de la experiencia pasada en que para defenderse sólo pudo aprontar su componente de fiera y la gallardía y frenesí de sus razones empíricas, comienza por decir:

Pues no ha de ser, no ha de ser
Mirarme otra vez sujeto
A mi fortuna; y pues sé
Que toda esta vida es sueño,
Ideas, sombras, que fingís,
Hoy a mis sentidos muertos
Cuerpo y voz, siendo verdad
Que ni tenéis voz ni cuerpo...
Que, desengañado ya,
Sé bien que la vida es sueño.

Empero el *instinto popular*, que le habla por la plebe que le aguarda en el monte,

Si piensas que te engañamos
Vuelve a esos soberbios montes
Los ojos, para que veas
La gente que aguarda en ellos
Para obedecerte,

logra convencerle; que la *Voz del Pueblo*, al resonar en las entrañas, da al individuo una firmeza capaz de desafiar también esas dudas que la razón logra meter en el hombre *individual*, dejado de sí mismo; y así la respuesta última y reacción del *hombre de su Pueblo*, Segismundo, es doble, aunque conexa:

Pues que la vida es tan corta,
Soñemos, alma, soñemos
Otra vez.

Pero esta vez quiere darse a los sueños...

[...] con atención y consejo,

no por cierto con plan *premeditado*, a lo Basilio, sino con las prevenciones del Instinto Popular, con las intuiciones de su alma colectiva en su alma individual. Y ya va a la lucha con su Pueblo,

[...] que en mí lleváis
Quien os libre osado y diestro
De extranjera esclavitud.

Y, ¿de dónde saca Segismundo la audacia de atreverse hasta con los sueños, de darse a soñar? —y eso que llama en su auxilio a la atención y al consejo—:

«Atrevámonos a todo», dice.

Que, en efecto, el *atrevimiento* es la única manera de manejárselas en una vida que sea sueño y ensueños. Y se necesita más atrevimiento para luchar con fantasmas, duendes, vestiglos, endriagos, sueños y ensueños que con personas de carne y hueso y, sobre todo, con esos fantasmas sutiles que nos han quedado en la cabeza, rezagados y trashumantes, no se sabe si del Caos primitivo o de la prehistoria errática en la naturaleza inclemente.

Segismundo se *atreve* a todo, hasta con los fantasmas que le dejó el racionalismo de su padre y ayo, apoyándose en su *Pueblo*, obrando para su *Pueblo*, en empresas del alma *popular*.

La sensación de seguridad interior se acrece en este caso tanto que puede el individuo atreverse a todo, aun con su propio padre, si se pone en plan extranjerizante, de racionalista *universal*, desarraigado de la realidad de su *Pueblo*.

Empero, cuando un individuo se supera en su propia individualidad que, en definitiva y último balance, es finitud; y se supera apoyándose en una realidad viviente que lleve por dentro, como es su Pueblo, y no en una quisirrealidad *universal*, de ningún tiempo y espacio, cual es la Razón, ha de buscar una guía y principio que esté más allá de esa cuestión y problema: *sueño, ensueño, realidad, verdad, falsedad*, insoluble, como lo ha sido desde siempre, aun para la filosofía sistemática, la de «realidad del mundo externo y realidad de las ideas».

Segismundo, por su atrevimiento individual, guiado vitalmente por el alma del pueblo, no comienza por resolver la cuestión de *realismo* o *idealismo*, sueño o ensueño. Se coloca, más bien, en el caso racionalmente, ontológicamente, más desespe-

rado: que la vida sea *sueño* y lo que en ella nos pasa, *ensueños*; y la dirección y los alicientes para la superación de la individualidad y de los escrúpulos de la razón cicatera será la *Moral.*

Que estoy soñando, y que quiero
Obrar bien, pues no se pierde
El hacer bien, ni aun en sueños.

Y Clotaldo, aprovechándose o intentando hacerlo, de la nueva actitud decidida de Segismundo —entendiéndola, naturalmente, Clotaldo en plan utilitarista—, le dice:

Pues, señor, si el obrar bien
Es ya tu blasón...

Sí, el Bien era ya el Blasón de Segismundo y su defensa contra el poder paralizante de los sueños; pero era blasón *suyo y de su Pueblo*, no sola y egoístamente suyo.

Por este motivo veremos que su victoria sobre el Padre y Señor presenta subidos caracteres morales: los de un uso de la *libertad* magnánimo, señorial, desinteresado.

Pero, por de pronto, Segismundo siente la necesidad de tentarse bien la ropa, de armarse contra la razón, contra la cuestión de si es *sueño* o *verdad* lo que esta segunda vez le está pasando.

Mas sea verdad o sueño
Obrar bien es lo que importa.

Donde es de notar que con igual premisa: «sea verdad o falsedad» lo que veo, imagino, toco, pienso... concluye Descartes, y todo el idealismo posrenacentista, *luego soy*; mi realidad es independiente de la verdad o falsedad de los contenidos que por mí desfilen. El subjetivismo llega, mediante la duda, a un absoluto; a la realidad de la conciencia. Empero, en iguales circunstancias, tratadas teatralmente y no metódicamente, el español llega a otro absoluto: *a lo moral, al obrar bien*. Porque, en verdad, por la duda cartesiana y procedimientos parecidos se llega a una realidad más firme o absoluta por referencia a los contenidos y objetos, mas no a una realidad absoluta, que incluya en sí un *deber ser* o un *tener que ser*. Es claro que el hombre, aun en su más honda realidad, no es del tipo *tener que ser*, de *necesidad real*; empero, Descartes no consigue mostrar que nuestra reali-

dad *tenga que ser*, ni siquiera *que deba ser*. En cambio, por el procedimiento calderoniano —la duda metódica *teatral*, el plan de Basilio—, se descubre que nuestra realidad no sólo es, como realidad, más persistente que todos los objetos, pues desaparecidos o puestos todos en la disyuntiva «sueño o realidad», ella permanece firme en sí, sino que nuestra realidad, aun a cero de cosas, es firme en sí *de hecho* y *de derecho*, por obra del *deber ser*, del *deber obrar el bien*, con cuya exigencia se afirma más en sí mismo, y puede luchar y prescindir de la cuestión metafísica y gnoseológica de si la realidad exterior es sueño o realidad.

Quien lleve en su carne y ser el imperativo moral de hacer el bien y esté convencido de que «no se pierde el hacer bien ni aun en sueños», habrá decidido por trascendencia, por tiro de elevación, toda la cuestión sobre realismo e idealismo.

Realismo ético es la solución española de la cuestión teórica sobre realismo e idealismo.

Ante la actitud de *realismo ético*: «hacer el bien y hacerlo para su Pueblo y llevado por él», fracasan definitivamente todos los *experimentos* con que la Razón embaucó y venció a Segismundo la primera vez.

Por esto Basilio, a las nuevas de la sublevación popular guiada por un Príncipe de imperativo moral tan extremado que «quiere hacer el bien aun en sueños», tiene que reconocer:

Lo que la ciencia erró.

Segismundo se abstiene, con abstención no fenomenológica, sino vital, de dar interpretaciones conceptuales a lo que *externamente* está haciendo: para su empresa, para su altivo aliento,

¡[...] fuera poca conquista el firmamento!
Pero el vuelo abatamos,
Espíritu.

Sólo le animan las empresas *morales*, tenga o no que pelearse con vestigios o duendes, con sueños o verdades. Y por esto una de las empresas que lo ponen pie firme en la realidad no desvanecible por procedimientos *racionales* o *racionalistas* es la honra de Rosaura. Y la obsesión moral hace que desaparezca de la vista de Segismundo el aspecto de la belleza:

Que no mire tu hermosura
Quien ha de mirar tu honra.

La honra de una mujer, el *deber* de restaurarla, la honra de un reino, el *deber* de restaurarlo, dan a las acciones una seguridad, una firmeza no sólo de *ser*, sino de *deber ser*, tal que Segismundo puede exclamar:

Atrevámonos a todo.

El simple goce sensible de la hermosura deja todavía en pie la cuestión realismo-idealismo.

¡Tan poco hay de unas a otras
Que hay cuestión sobre saber
Si lo que se ve y se goza
Es mentira o es verdad!

Pero a la manera como todo idealismo, cartesiano o no, termina, tras una vuelta más o menos larga, por justificar y entrar de nuevo en posesión de todo lo que el realismo más ingenuo poseía en inocencia, sin títulos legalizados de propiedad, de parecida manera el *realismo ético-popular*, que hace el bien aun en sueños y a servicio de la libertad de su Pueblo, termina por adquirir, esta vez con títulos legalizados, todo lo objetivo que, ideológicamente, por la duda teatral o metódica, perdió por unos momentos. «Quien pierde su alma la ganará.»

En la *Jornada primera* el *racionalismo* venció con su plan experimental al *Hombre* y lo esclavizó, tratándolo como cosa; en la *Jornada segunda* vence el racionalismo una vez más contra el Hombre en plan de fiera, en programa *empírico*; en la *Jornada tercera* acabamos de presenciar que la auténtica victoria sobre el *Racionalismo* la consigue el *hombre ético*, no como individuo solitario, sino como miembro y representante de su Pueblo, de empresas morales colectivas. El absolutismo del *deber ser* contra el absolutismo del *tener que ser*, propio de la Razón.

Por este carácter *no individual* de la victoria moral, ambos, Basilio y Segismundo, tienen que remitirse a una *Sentencia del Cielo*, a una *Razón Personal*, no Abstracta o Lógica pura; y remitirse humildemente a sus *Juicios* y providencias, sin intentar escudriñarlas, y menos aún, darles una formulación puramente racional:

Sentencia del Cielo fue;
Pero más que quiso estorbarla
Él, no pudo; ¿y podré yo,

Que soy menor en las canas,
En el valor y en la ciencia,
Vencerla? —Señor, levanta.
(*Basilio, al Rey*.)

Que, en verdad, lo moral invita a lo racional puro a levantar el vuelo y trascenderse. ¿Hacia qué y hacia quién?

Porque, y es advertencia final, este drama calderoniano no cierra los problemas.

Que en todo el drama, y en el final del mismo, resuena temblorosa otra cuestión, sí en verdad trascendente: esta vida, aun la despierta, despierta por la Razón y por la Ética, ¿no será sueño comparada con otra vida, con la *vida sobrenatural*?

El sentido *dramático* de la filosofía española exige, para su complemento, la explanación del sentido *autosacramental* de nuestra provisoria realidad de Hombres.

Todo lo que le pasa al hombre no le sucede confinadamente en el orden natural. Y respecto de la *vida sobrenatural*, de la vida mística, toda la vida natural, aun la ética, aun la ética respaldada, enraizada en el Pueblo, resulta *sueño*.

Y la experiencia *natural* de Segismundo aboca a una conclusión:

[...] pues así llegué a saber
que toda la dicha humana
en fin, pasa como un sueño.

¿Que no será nuestra vida *natural*, sueño o no, *drama*, sino *Auto sacramental*?

Quédese para más adelante explanar complacientemente el *Auto sacramental* de Calderón *La vida es sueño*, pues en él queda superada la posición filosófica *natural* en otra auténticamente *sobrenatural*, siempre vivida y sentida en español.

II. 2

SENTIDO «AUTO-SACRAMENTAL» DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

En el *Auto sacramental* de Calderón: *La vida es sueño* intervienen, como *Personas*.

1) Los cuatro elementos: *Tierra, Agua, Aire, Fuego*. Por ellos hace acto de presencia la *Física*.

2) La *sombra* y la *Luz*, el *Príncipe de las Tinieblas*. Objetos físicos con función simbólica, como lugar de aparición sensible de lo *espiritual* y de lo *sobrenatural creado*. Por estas Personas hacen acto de presencia en el *Auto* los Espíritus puros y lo Sobrenatural. *Teología creada*.

3) *Hombre*, con *Entendimiento* y *Albedrío*. Mediante estas nuevas Personas da razón de sí la *Psicología*.

4) *Poder, Sabiduría y Amor*: Personas de Dios sobrenatural. En ellas aparece la *Teología sobrenatural*.

Y el Auto sacramental se desarrolla en plan de nueva *Suma teológica: Suma teológica teatral*, compendio original que de todo el Universo —creado e increado, natural y sobrenatural— ha hecho para sí el español. Compendio original, radicalmente distinto de la *Suma teológica* medieval, y aun de aquel *Cursus theologicus* de otro español ilustre: *Juan de Santo Tomás*, de esta misma época histórica.

Vamos a presenciar uno de los acontecimientos más incitantes y conmovedores de la historia de las ciencias naturales y de la teología sobrenatural: cómo un *pueblo* asimila y vive todo el Universo, natural y sobrenatural; y cómo un *dramaturgo*, compenetrado en vida natural y sobrenatural con él, sabe decirle lo que le resulta vitalmente asimilable, que es lo más sublime de lo sublime.

I. Plan ontológico, cósmico y simbólico del mundo físico

Refiere la Sagrada Biblia que el Maná, misterioso alimento que Dios enviaba a los israelitas durante su peregrinación por el desierto, tenía todos los sabores. No todos para cada uno, sino todos para todos, y uno solo para cada uno de los israelitas devotos. Por esta persistente uniformidad de sabor, aun en el sabor preferido de cada uno, llegó a hastiarles y darles náusea.

Y es que la vida no soporta la uniformidad, la repetición, la identidad. Y es signo, inversamente, de riqueza de vida mental saber dar a los mismos objetos diversidad de sabores, acertar a condimentar las mismas cosas de diversas maneras.

El mundo físico, representado compendiosamente por los *cuatro Elementos* clásicos: Tierra, Agua, Aire, Fuego, se ofrece en Calderón condimentado en tres planes distintos, guisos vitales que le confieren triple sabor, triplicado aliciente para el gusto.

Y es nada menos que el *Poder*, atributo característico de la Primera persona divina, quien proporciona el *sabor ontológico* al Mundo físico, y por tal sabor hace que la ciencia física tenga *sapor* o *sapientia*: le sepa bien a la Vida mental.

El sabor característico del *ser* de lo físico es, para Calderón, agridulce: *contrariedad en unidad*.

Luego convino que haya
Cualidades en que uniros,
Y que haya cualidades
En que oponeros convino;
Pues en una parte opuestos
Y en otra parte benignos
Es fuerza que eslabonada
Cuando vaya a dividiros
El odio, os tenga el amor;
Y que, amigos y enemigos,
Duréis conformes y opuestos
Lo que duraren los siglos.

¿En qué sentido *contrariedad en unidad*, amistad en enemistad, es la característica del *ser* físico? Claro que estuviera muy fuera de su lugar entrar aquí en discusiones de eso que modernamente se llama ontología regional del ser físico; y tal vez todavía lo estuviera más tratar de si Calderón acierta o yerra científicamente en lo que aquí se dice.

Pero es de capital importancia notar que Calderón enfoca el ser físico desde *tres* puntos de vista: los del *Poder, Sabiduría* y *Amor*, desde el mirador sobrenatural de la Trinidad. Y resulta que, desde tan alta cumbre, lo físico adquiere un *triple* sentido y, de consiguiente, puede saberle a la Vida mental de tres maneras, variedad de gustos que no da una posición finita y humana de enfocar y considerar lo físico.

En efecto, si damos una mirada a la filosofía griega veremos que el ser físico estaba caracterizado por el *movimiento*, movimiento cuyo escenario natural eran el espacio y el tiempo; a su vez, el *movimiento* enraizaba realmente y para su explicación en los aspectos de *potencia y acto*, los cuales a su vez daban origen a un conjunto de accidentes, o realidades derivadas de las sustanciales o básicas, que especificaban el movimiento haciéndolo movimiento *cuantitativo* —aumento, disminución—, *cualitativo* —paso de calor a frío o inversamente...—, *local* —cambio de lugar en el espacio.

En todos estos casos, sin embargo, el movimiento —local, cualitativo o cuantitativo— tenía por meta y final el *reposo*. Al llegar a obtenerlo, decía el griego que el ser físico había conseguido su *perfección* o entelequia.

La filosofía medieval conservó este punto de vista, añadiéndole el de *creatura*, en virtud del cual todo lo *finito*, fuera o no físico, era efecto de una acción originalísima de Dios: la creación de la nada.

Al llegar el Renacimiento, Galileo descubre que lo físico no es sino una inmensa *lección de matemáticas*, escrita ya, luciente y desplegada a nuestros ojos; con ello lo físico adquiría un sabor nuevo y original; empero de ahí en adelante se quedó con ese solo sabor, perdiendo el *teológico* —de creatura, de huellas, vestigios o imágenes de Dios— y el *natural* inmediato: cualitativo griego.

Calderón condimenta lo físico con tres gustos, que no coinciden exactamente con los clásicos sino con lo que de *teatral* había virtual o implícitamente en ellos.

Lo físico se constituye por *contrariedad en unidad*. Y las frases calderonianas recuerdan lejanamente, como eco perdido históricamente ya en sus tiempos, a Empédocles el poeta, rey, sacerdote y mago.

Es claro que a *contrariedad en unidad*, expresada en esta frase feliz:

> [...] y que amigos y enemigos,
> Duréis conformes y opuestos
> Lo que duraren los siglos,

correspondería una visión del universo físico que ahora llamaríamos *energética*.

Para la escolástica medieval, heredera en este y otros puntos de la filosofía *estática* griega, la base del universo, lo que le asegura sustancialidad y firmeza es la materia primera; las formas sustanciales —de viviente, mineral...— están sometidas a generación y corrupción o desaparición en virtud de la contrariedad de las cualidades —frío, calor...— y de la indiferencia de la materia primera, que es materia para todas las formas sin dejarse apropiar o captar definitivamente por ninguna, por sublime que sea, como el alma humana. De manera que, si vertiéramos esta opinión en términos modernos, habría que decir que la ley de conservación no vale sino para la *materia*, mas no para la *energía*, para las *formas*.

La física moderna sostiene, y se lo confirma toda la técnica, que la ley de conservación vale de vez para materia y forma, para materia y energía; y es *una* ley sola, no dos; lo cual significa que físicamente, experimentalmente, no hay motivo o fundamento alguno para designar la materia como esencial e irremediablemente inerte, y la forma, como principio de actividad.

La *misma* realidad está sometida a *dos* leyes; y no *dos* realidades a *dos* leyes.

La *primera* ley física fundamental —ley, no ley ensustanciada y encarnada en una realidad especial— es la de *conservación*, que vale de vez para materia y energía, siendo ambas, por diversas que sensiblemente nos parezcan —tanto como luz y materia—, iguales ante tal ley. Esta ley de la *conservación* mantiene a todos los elementos *amigos*, *conformes*, y los mantiene así...

> [...] cuanto duren los siglos.

La *segunda* ley termodinámica general expresa la *contrariedad* de las cualidades o energías —mecánica, calorífica, eléctrica, gravitatoria... Y se trata de *contrariedad*, no de contradicción u oposición relativa. Sin entrar en detalles técnicos, *contrariedad* supone siempre conveniencia en un *género*, es decir: unidad de *genealogía*, de origen o raíz real. Así que toda *contrariedad* propiamente tal trae consigo la existencia de *términos medios*

que van uniendo los extremos entre los que rige propiamente la contrariedad. Y así, entre calor de 100 grados y frío de 273 —que por ahí dicen que anda el cero absoluto— hay al menos tantos grados de calor como números enteros entre 100 y 273, que atenúan la oposición entre tales extremos; y parecidamente, entre los colores rojo y violeta, que hacen de extremos del espectro visible, su oposición está difuminada por los colores intermedios y sus variadísimos tintes.

Pues bien: *contrariedad* no es algo definitivo; admite medios y grados; y por los medios se puede pasar de un extremo a otro, y no cual en el caso de una contradicción, en que no hay término medio, como entre *ser* o *no ser*.

La segunda ley física expresa, precisamente, que las energías se pueden transformar unas en otras, manteniéndose constante en tales cambios su valor energético o real físico.

La *misma realidad* está, pues, sometida simultánea y necesariamente a *dos* leyes: de conservación y de cambio: todo lo físico está de consiguiente en amistad y enemistad consigo mismo; es contrariedad subsistente. Y es claro que el *dramatismo* de esta situación es mucho mayor que en la física antigua, en que *dos* realidades encarnaban dos principios opuestos. Aquí, en la sustancia misma de la realidad, se verifica la contrariedad, la oposición real, el drama físico. Y el desafío entre tales elementos es *campal*,

> [...] vuestro campal desafío,

pues toda la *materia-energía —una realidad en dos manifestaciones físicamente* indiscernibles, *sensitivamente* discernibles— se halla vinculada con unas realidades extrañísimas que la física moderna ha ido descubriendo, que son los *campos*: campo gravitatorio, electromagnético...

En los campos y en la *materia-energía* reside y se compendia toda la realidad firme del universo físico: el *Poder* de lo real, efecto distintivo del *Poder divino*, de la Primera persona de la Trinidad.

Lo físico posee, por tanto, en Calderón un gusto o sabor *ontológico*, en que se nos declara el sabor del *ser* de lo físico, dando origen a una *sapientia* que es la ciencia física. Y ese sabor se denomina: *unidad en contrariedad*, drama físico.

Los diversos elementos o cuerpos básicos —que son como

las transitorias encarnaciones y disfraces que toma a lo largo del drama la realidad básica del universo físico— forman un cóctel especial que se llama *Mundo*. Lo físico posee sabor *cósmico*. Y que lo real llegue a darnos este sabor es invención de la *Sabiduría*.

Para el griego el agua sabía a agua, el aire a aire, el fuego a fuego, la tierra a tierra, y los compuestos de estas realidades fundamentales sabían al que predominara en la mezcla o composición. Empero todos ellos, simples y compuestos, formaban un *Cosmos* o Mundo, y el sabor de este Todo era el de *bello ornato*, que eso significa *cosmos* en griego. Y se ve sin gran discurso que los elementos y sus compuestos no forman sin más un *Mundo*; pudiera resultar de su conjunto un revoltillo, nebulosa o caos; y es cuestión gravísima, renovada hace pocos años por Heidegger, decidir qué es lo que hace que el universo de las cosas resulte Mundo, problema tan grave como inventar a base de lo real esas otras realidades que son casa, barco, aeronave, automóvil.

El *Mundo* es obra nueva, distinta de los elementos y sus naturales compuestos, que cuando más dan un *Universo*.

Al griego el universo le supo a *Cosmos*: a orden bello y esplendente de luz y de medidas.

Al cristiano el Universo le supo a *Ciudad de Dios*, a orden de *creaturas*, según la regla de san Pablo: *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*. «Todo para vosotros, vosotros para Cristo, Cristo para Dios.»

Para Calderón, del Universo de las cosas surge un *Mundo* cual *Universal edificio*, construido según *nuevo plan*, distinto del plan natural en que se unen y coadaptan los elementos.

> Entre la Sabiduría
> A dar los puestos y oficios
> Que habéis de tener; vea el orbe
> Que si la creación ha sido
> Atribución del Poder
> Lo es de la ciencia el arbitrio.

Los elementos en el *universo* no tienen *puestos y oficios*: tienen *lugar*; y la física enseña que no hay ni siquiera lugares propios de cada cuerpo, que cada lugar es molde en que entran todos y cada uno —lugar democrático, asiento corriente, no

trono, litera o palacio para ciertos privilegiados. Lo cual se expresa, en las leyes matemáticas que traducen imparcialmente lo real, con el empleo de coordenadas, con variables y constantes indeterminadas, con múltiples sustituciones posibles, con grupos de traslación...

Para que las cosas físicas, además de *lugar*, tengan *puestos* y *oficios*, se requiere una especial intervención de la Sabiduría.

El primer paso, fundamental en punto a *realidad*, lo ha dado ya el Poder, quien, además, ha dejado las cosas *neutrales* en cuanto a *Orden*;

Y ya que el sumo Poder
A los cuatro ha dividido,
Mantenidos en igual
Balanza, igual equilibrio.

A la Sabiduría pertenece hacer del Universo Cosmos o Mundo: y así,

Divididas, pues, las aguas
De las aguas, su nativo
Curso en el cielo un hermoso
Firmamento cristalino
Forme, para que elevado
El fuego a eminente sitio;
En él temple sus ardores
Comunicándose tibio
Al aire; el aire ciñendo
En vagoroso circuito
Al agua que se quedó
Inferior, haga lo mismo,
Templando sus humedades;
Y ella, en undoso recinto
Componga una agregación
De cristales, cuyos vidrios
Siempre inquietos, nunca rompan
De sus márgenes los grillos;
Para que desocupados
De la tierra los distritos
Los hombros descubra, en quien
Descanse el grave, el prolijo
Peso de tanto eminente
Universal edificio.

Por donde se ve que la Sabiduría echó los fundamentos reales de una interpretación o sentido *estético* del Universo. Pudiéramos, pues, afirmar que el segundo sabor que Calderón atribuyó, y nos descubre dándonoslo a gustar en sus versos, es es el gusto o *sabor estético* del Universo. «Mundo es universo con sabor estético».

Y el haber juntado estos dos sabores: *ontológico* y *estético*, universal y cósmico, tal vez nos esté dando discretamente a entender que el auténtico filósofo español no puede ni debe ser solamente *ontólogo* regional de lo físico, sino *esteta* —que el simple y mondo gusto a *ser* tal vez resulte españolamente desabrido.

Empero el sabor ontológico y el estético sirven de entrada para un tercero: el *simbólico*.

Dentro de un universo regido por leyes matemáticas, inflexibles y desconsideradas, y regulado por un determinismo causal, que se hace el desentendido respecto de la existencia de seres superiores, un *Amor-Persona*, y no propiedad o carácter secundario de un ser particular, puede todavía imponer un orden suyo, un *Ordo Amoris*, cuya presencia se conocerá porque en un *Mundo*, adornado ya con belleza, dando un Cosmos, obra de la Sabiduría, ciertas cosas tendrán el matiz de *don, gracia, regalo*. Y por este matiz de don, gracia o regalo escapará el mundo al determinismo, al inflexible y neutral orden matemático.

Por esto Calderón atribuye al *Amor*...

Verlos con muchos dones
Ufanos y enriquecidos.

Y puesto que en el orden estricto del ser, esencias adentro, no caben *dones*, ni regalos, sino *necesidad*, es claro que el nuevo sabor que la presencia de dones dé al universo de los seres, físicos o no, no entrará en el orden *ontológico*, en que nada es don sino necesidad esencial, ni siquiera en el *estético*: Mundo regido por necesidades de *estilo*, más sutiles que las esenciales, pero no menos inflexibles; se deberá a este nuevo orden del Amor el nombre de *simbólico*, porque las cosas no merecerán lo que se les regala por virtud de sus esencias, ni siquiera por sus bonitas caras, sino porque *Amor*, con imprevisible espontaneidad, les hizo regalos que no estaban predeterminados en el mapa de sus esencias o estilos.

Y así, al Fuego adornen sol
Y luna, estrellas y signos,
Presidiendo al día y a la noche
Uno en rayos, otro en visos.
Al aire pueblen las aves
Hermoseando sus vacíos
Los matices de sus alas,
Los cánticos de sus picos.
Al Agua habiten los peces,
Primeros bajeles vivos,
Que surquen su esfera a tornos
Que naden su seno a giros.
Troncos, plantas, frutos, flores,
En vistosos laberintos
La tierra cubran, en quien,
Ya familiares, ya esquivos,
Diversos brutos habiten
Teniendo para su asilo
Los domésticos las selvas,
Los montaraces los riscos.

Sol, luna, estrellas, como *dones* del Amor al Fuego.
Aves, cual *regalo* imprevisible del Amor al Aire.
Peces, como *gracia* del Amor al Agua.
Brutos, *sorpresa* del Amor a la Tierra.

Porque, ¿quién, por mucho que examinase la esencia fisicoquímica del fuego, adivinara ser posible que el Fuego diera origen a Sol, Luna y Estrellas?

Los cosmólogos modernos, siguiendo a Kant y Laplace, han tenido que *inventar genialmente* hipótesis cosmogónicas para explicar de alguna manera el que la materia informe, de una nebulosa primitiva, de un estado de caos —que es el natural de un ser cuya realidad esté regida por un principio de *conservación* y por una tendencia a nivelación de las energías—, surgieran cuerpos concretos, sistemas especiales, como el nuestro solar. Lo cual significa y nos da a entender que no basta con las leyes de la física para determinar necesariamente la constitución del mundo físico mismo.

Y, si nos colocamos en el plan *probabilístico* de la física moderna, la existencia de un ser concreto es algo así como feliz e imprevisible resultado de un dichoso golpe de dados, de una jugada favorable; es don. Al espacio infinito, silencioso con ese silencio que espantaba a Pascal, le cayó en suerte el Sol; y a su temperatura, próxima a la que los físicos llaman cero absoluto, debe resultarle la presencia del sol y de las estrellas regalo imprevisible de calor.

Y para Agua, Aire, Tierra, la presencia de vivientes, la existencia de la Vida, tal vez les cause iguales sorpresas ontológicas que al Espacio infinito, inclemente y desolado, la presencia radiante de Sol y Estrellas, Constelaciones y Sistemas. Desde siempre ha sido parecidamente problema irresoluble las relaciones de causalidad entre materia inerte y vida. Cada teoría que se ha inventado para aclarar este misterio es una *invención* del entendimiento humano, no una explicación parecida estructuralmente a la demostración de un teorema, a las deducciones tautológicas de la lógica formal.

Y el que toda *teoría* sobre el origen de la vida en nuestra tierra y sus elementos —aire, agua...— no tenga carácter deductivo, necesario, sino que exija una mayor o menor provisión de *inventiva* en los sabios, nos indica que la Vida es, más que una *necesidad* ontológica o esencial, un imprevisible *regalo*, inesperado *don*, indeducible *sorpresa*.

Y si las ciencias modernas, con sus potentísimos medios deductivos, no han alcanzado a demostrar una conexión esencial entre mundo físico y Vida, ¿qué no habremos de decir de los tiempos de Calderón? Empero, aun dejando aparte este punto de vista histórico, ¿no es dar un *sabor nuevo* al Mundo presentar ciertas cosas como regalos, cual dones, como sorpresas frente al determinismo brutal y desconsiderado de la realidad física?

Ahora bien: regalo, sorpresa, don, no tiene sentido sino referidos a un Dador, a un Amor, generoso y magnificente.

Este nuevo sentido que Calderón descubre en lo físico recuerda aquella frase de san Jun de la Cruz: las creaturas son «migajas que cayeron de la mesa de Dios», «rastros de su paso».

Y aquellos soberanos versos:

Mil gracias derramando
Pasó por estos sotos con presura,
Y yéndolos mirando,
Con sola su figura
Vestidos los dejó de hermosura.

Empero este sentido *simbólico*, sabor original de lo físico, procede de una secreta tendencia del alma española, que es *apersonar*. Y digo *apersonar*, y no *personificar* lo real; que lo segundo es antropomorfismo de primitivos, y lo primero es saber notar cuándo y cómo una persona hace acto de presencia, se persona en una realidad o medio que no es de ella, pero que le sirve para darse a conocer sin bajar al nivel de la misma realidad. Y *apersonarse* una Realidad superior en una inferior puede acontecer de muchas maneras; por ejemplo, como *Encarnación*, caso y manera como la segunda persona de la Trinidad se *apersonó* o presentó en el mundo infinitamente inferior de la carne humana. Empero, sin llegar a este caso, probablemente extremo, una Persona puede apersonarse en una realidad inferior mediante signos, símbolos, barruntos, visos, indicios. Y será ceguera espiritual no saber ver en una realidad sino lo que en ella esté presente por manera explícita, declarada, saltando a la vista, explicada ya y trillada por la mente; y pasársele por alto señas, signos, alusiones, indicios, barruntos, rastros, huellas, semejas, visos entreoscuros, respondencias y correspondencias, infusiones, inspiraciones, toques... y otras sutiles categorías que los místicos descubren donde los demás mortales no vemos nada.

Pues bien: Calderón *apersona* lo físico, en el sentido de que cree distinguir en su realidad alusiones, signos, indicaciones, *expresiones* de las caras de ciertas personas, por decirlo así. Y no cae en el vulgar antropomorfismo de pensar que las mismas cosas *son* tales personas. Y en especial: lo físico —representado compendiosamente en los cuatro elementos— es lugar de aparición de ciertos signos y de determinadas *expresiones* que sólo pueden tener sentido como expresión de la cara o faces de Personas trascendentes al Mundo mismo: de *Poder, Sabiduría y Amor*.

Este aspecto *simbólico* que da aquí Calderón a lo físico lo descubre también fray Luis de León en lo teológico. Que, por gracia o desgracia, la teología escolástica había degenerado por aquellos tiempos en *ontología* o tratado del *Ser* de Dios y de los *seres* pertenecientes a su órbita inmediata: ángeles o espíritus puros, Jesucristo, sacramentos. Y así, en virtud de tal plan *ontológico*, sólo se veía en Dios y en los misterios teológicos aspectos entitativos, tales como esencia, existencia, acto, potencia, sustancia, accidentes, cualidad, individuo, causa, efecto, principio, inmensidad, eternidad, inmutabilidad, relación, subsistencia... Empero, nuestro fray Luis, con el sentido profundo de genuino español, aún sin ser místico, emprende darnos una Cristología o tratado de Cristo nuestro Señor en categorías *simbólicas*: Pimpollo, Faces, Camino, Pastor, Monte, Padre del siglo futuro, Brazo de Dios, Rey, Príncipe de la Paz, Esposo, Hijo de Dios, El Amado, Jesús, Cordero, que, al no poderse tomar al pie de la letra ontológica, nos remiten más allá de todo lo real que tocamos y vemos, más allá del orden ontológico. Y es más respetuoso decir de Cristo que es León o Cordero que darle esos nombres usados y manoseados por todos los seres, personas o no, que son sustancia y accidente, ser, causa, realidad.

Pero, en fin, quédese este punto aquí. Mejores ocasiones se ofrecerán para tratarlo cual se merece.

Volviendo a Calderón, cree entrever en lo físico categorías simbólicas: en especial la de *Don, regalo, sorpresa*, que son las faces y expresiones de la cara o rostro del Amor, como *Persona*.

Dejemos, pues, bien asentado que uno de los caracteres del genuino filosofar español , o, si queremos, del Pensar en español, es tener ojos para esas *expresiones de apersonamiento* que en las realidades se descubren, sin quedarse en los aspectos estrictamente ontológicos, del ser en cuanto ser, de tal ser en cuanto ser.

Y este aspecto de *apersonamiento* y hermenéutica de signos y expresiones de Personas anda íntimamente vinculado con la posición universal de la cuestión: *¿Quién*?

La filosofía clásica se proponía cual cuestiones fundamentales las de *qué es* (la cosa, su definición), *si es o no es* (cuestión de su realidad o existencia), *para qué* es (causa final), *de qué* se compone (causa material). Empero, respecto del universo entero del ser, como pregunta concerniente a todo ser, no se propuso jamás la de *quién*.

Notemos cómo Calderón hace decir a los cuatro elementos una frase desconocida de toda la ontología regional de lo físico, de toda la filosofía natural clásica:

> [...] que no es digno
> Que alumbre el Fuego, la Tierra
> Fructifique, el centro frío

Divida climas, el Aire
Aliente, y todos remisos
No sepamos para «quién»
Tanto aparato previno
Beneficios que, no usados,
Dejen de ser beneficios.

Y los cuatro elementos, que lo anterior lo había dicho en nombre de todos el Fuego

[...] o por ser lenguas de Fuego
O por ser el más activo,

corean unánimemente al Fuego y dicen:

Esto es, Señor, lo que humildes
Todos a tus pies pedimos.

Y piden...

[...] un virrey,
Alcaide, Juez o Ministro
A quien en tu nombre demos
La obediencia.

Todo el mundo físico está hecho para un *Quién*, para una *Persona*; y el mundo todo ha de ser *faces* de ella, lugar en que se manifieste, o por *Encarnación* o por medios sutiles y delicados que respeten la incomunicabilidad y trascendencia de tipos de realidad radicalmente diversos.

Todo lo físico pide que una Persona se *apersone* en su ser, para así elevar el ser por sobre la esfera ontológica *entera*, es decir: para *sobrenaturalizarse*.

Y con esta palabra he soltado la clave, si no me equivoco, para interpretar todo el genuino pensar español. Al español castizo le piden el alma y el cuerpo *sobrenaturalizarse*, no el hacerse *superhombre*, sino nacerse a nueva vida, sobre todos los tipos de vida natural —sensible, inteligible, moral— que por el primer nacimiento ha adquirido.

Y si no queremos emplear la palabra *sobrenaturalizarse* —para no aludir a una de las formas históricas, más sublimes de seguro, pero no la única ni tal vez la suprema de nacerse íntegramente a un orden de vida superior—, sirvámonos de otra bien castiza: la de *sobreponerse*.

Al español auténtico le piden de consuno el cuerpo y el alma

sobreponerse a todo lo dado, a la vida en todos los órdenes, inclusive al tipo de vida individual.

En Calderón *sobreponerse* toma la forma de *sobrenaturalizarse*.

Y este plan de *sobreponerse* o *sobrenaturalizarse* dirige callada, pero eficacísimamente todo este *Auto sacramental*.

Lo hemos visto en cuanto a la física: el sentido *ontológico* del mundo físico se sobrepone o trasciende a sí mismo en el sentido *cósmico*, que, a su vez, se traspone o sobrepone en el sentido *simbólico* o *apersonador*.

Calderón resume este proceso ascendente de superación, que en la naturaleza inerte misma se halla, en aquellos versos:

Y pues del Poder criados
Y de la Ciencia instruidos
Y adornados del Amor
Os veis, sed agradecidos
Al Señor cuyo Poder,
Ciencia y Amor os bendijo.

Creado, instruido, adornado: tres estados de progresiva elevación del ser *natural* e inmediato de lo físico, para hacer de lugar de aparición, de *apersonamiento* de las tres Personas divinas que son, a su vez, tres *sobrepartos*, tres sobrenacimientos que la Esencia divina, la primera naturaleza que de necesidad nace en Dios, se ha dado con infinita espontaneidad a sí misma.

Y este mismo proceso de sobreponerse o sobrenaturalizarse vamos a presenciarlo respecto del hombre.

Hombre en estado *natural*, hombre en estado o nacimiento *sobrenatural* a la Gracia, hombre en estado de unión *hipostática* con una Persona divina, es decir: Jesús como individuo humano en quien se personó el Verbo, la segunda Persona de la Trinidad. Y lo que al individuo Jesús de Nazaret pasó puede pasarnos a todos, según la misma Teología cristiana.

Tenemos, pues, esbozado el plan general de este *Auto sacramental: sobrenaturalizarse*.

En lo físico se consigue por elevación de sentido: de *ontológico* a *cósmico* y a *simbólico*.

En el *hombre*, por paso de estado *natural* a *sobrenatural* de la *gracia* y a unión *hipostática* en un individuo de su especie natural; en Jesús de Nazaret; y, como ahora no parece que nin-

guna persona divina quiera apersonarse *hipostáticamente* en ningún otro individuo de nuestra especie, instituyó Jesucristo el misterio de la Eucaristía para que, por la comunión o consunción de las especies sacramentales de Pan y Vino, lleguemos a vivir de su Carne y Sangre, *hipostáticamente* unidas con la Persona del Verbo, siendo así la Comunión una manera de elevación o sobrenacimiento al estado de *apersonamiento personal* con una Persona divina. Y este último estado, *sacramental*, suple en nosotros el hipostático.

Siempre, pues, y en total, *sobreponerse*.

Que Calderón escogiese y desarrollase complacientemente el tipo de sobreponerse que le ofrecía la Iglesia Católica, bajo la forma de sobrenaturalizarse y llegar a *apersonamiento sacramental*, es un hecho histórico por demás explicable; y, por tanto, puede servirnos de modelo a todos, aun a los que, por sus razones y motivos, no sentimos el *sobreponerse* como *sobrenaturalizarse* religiosamente, según el modelo de la religión cristiana.

II. Estados natural, sobrenatural y sacramental de la naturaleza humana

No entra en los planes de Calderón tratar dramáticamente de los sobrepartos divinos; de las tres personas divinas, en cuanto sobrenaturalizaciones de la esencia divina.

Empero, las supone y, además, las hace manifiestas en un efecto propio de ellas, que es ir elevando al Hombre de estado a estado, de modo que *Poder*, *Sabiduría* y *Amor* se muestren en acción de sobrenaturalizar al Hombre, de cuyo sobrenatural efecto podamos concluir a la sobrenaturalidad propia de cada una de las Personas divinas.

Las tres Personas divinas se proponen el *plan de sobrenaturalizar* al hombre; y comienza el Padre o Poder diciendo cómo Él creó al hombre, es decir: le dio su *ser*, por un acto de inteligencia o ciencia de visión, poniéndolo así en estado *natural* o esencial, como ser entre los seres, sometido a las leyes ontológicas, al principio de identidad que es el *principio de inercia* del ser en cuanto ser, principio descubierto por Parménides, en mala hora para la historia del pensamiento vivo y sobrenaturalizable.

Y dice así el *Poder*:

Por ostentarme creador
Saqué, con sólo decirlo,
Del ejemplar de mi idea
Las obras que ya habéis visto.

Entre ellos, entre tantos y tantos *seres*, creados en plan de *seres*, como distintos de la *nada*, estaban los ángeles o espíritus puros y los hombres.

Empero, así como a la esencia o naturaleza natural de Dios le pedía su realidad el sobreponerse a sí misma, el sobrenaturalizarse en tres Personas, quiso el Poder sobrenaturalizar también a una de sus creaturas, elevarla del plano ontológico, del orden del ser, al orden sobrenatural de la gracia o participación de la sobrenaturalidad misma de Dios.

Estando, pues, en mi trono
Cercado de los ministros
Que más hermosos, más puros,
Crié para mi servicio
Les revelé cómo había
Por mostrarme más benigno
Más liberal, más amable
Para mi esposa elegido
Y reina suya, a la humana
Naturaleza, cuyo hijo
Heredero por la Gracia
Sería del imperio mío.

Para mostrarse, *benigno, liberal, amable*; no para ostentarse omnipotencia, consecuente, ontológico, justo y exacto, inmutable e idéntico. El Poder comunica este secreto, hablando a nuestra manera —y así lo hace Calderón—, a los ángeles o espíritus puros. No sabemos si porque ellos no estaban elevados al orden de la gracia o porque no lo estaban en tan alto grado como Jesucristo, representante de la humana naturaleza, *Heredero por la Gracia* del imperio de Dios sobre todas las creaturas, se rebelaron siguiendo al...

[...] más sabio, hermoso y lindo
De su ciencia y hermosura
Soberbio y desvanecido
Por no jurar vasallaje
A inferior ser.

Podemos estar verdaderamente orgullosos de haber causado semejante cataclismo entre los espíritus puros. Pero, orgullo aparte, anotemos agradecidos el plan del Poder que consiste en elevar la humana naturaleza, en uno de sus hijos, a unión personal, a realidad en que el Verbo se *apersona* en sustancia y verdad.

El estado de vida hipostática, de *vida sobrenatural divina*, es una de las posibilidades del hombre. No posibilidad ontológica estrictamente tal, sino posibilidad *obediencial*, como la denominarán más adelante los escolásticos.

El primitivo plan de Dios Padre consistía, al parecer de Calderón, en crear de nuestra naturaleza a sólo Jesucristo y hacerlo persona divina por apersonamiento del Verbo en él; todos los espíritus tendrían que jurarle vasallaje. Los demás hombres no entrábamos en el plan primitivo. Dios Padre tentó en primer lugar a los ángeles, no a los hombres, con el milagro ontológico de un ser humano que asciende a persona divina. Pues dado caso de que el *más* sabio, hermoso y lindo de los espíritus celestiales se opuso a sus designios —y no iba Dios Padre a dejar que sólo los menos sabios, hermosos y lindos de los espíritus reverenciaran a Jesucristo—, escarmentado por tal delito y fracaso,

> [...] (bien puedo
> En esta frase decirlo,
> Que no es baja voz que a mí
> Me escarmienten los delitos),

determinó crear el *linaje entero* de los hombres, una creatura *nueva* que, caso de someterse libremente a Jesucristo, a su Heredero universal por la Gracia, se elevase del estado natural y esencial de *ser* al de vida *sobrenatural* y aun *sacramental-eucaristía*, y resultara así el linaje humano imperio propio que Jesucristo mandara sobrenatural y naturalmente.

¿Se quedará Dios Padre sin súbditos humanos dignos de Jesucristo, como le pasó con los ángeles mejores cuando les anunció qué Príncipe heredero iba a tener *sobrenaturalmente* el mundo?

> Quise, acudiendo a mis ciencias
> Consultarme a mí conmigo
> Si en la segunda creatura
> Sujeto hermoso que elijo
> Para mi heredero, había
> De sucederme lo mismo.

La humana naturaleza o linaje entero, representado en Adán o en otro individuo concreto, poco importa, ha de ser *sujeto*: dominio y reino en que mande su Heredero, Jesucristo, pues para él destina y para él elige a los hombres.

Y la sabiduría, la Segunda Persona divina, pues se trata de negocios *sobrenaturales*, le responde:

> Yo que sé todas las ciencias...
> Yo, para quien el presente
> Tiempo solamente es fijo
> Pues si miro hacia el pasado
> Y si hacia el futuro miro
> Es tiempo presente todo
> Futuro o pasado siglo;
> Habiendo con mi presencia
> En ese dorado libro
> De once hojas de cristal
> Previsto al hombre, he previsto
> Que si del lóbrego seno
> De la tierra...
> (Donde sin ser, alma y vida
> Discurso, elección ni aviso
> En metáfora de cárcel
> Hasta ahora le has tenido)
> Le sacas a luz, no menos
> Ingrato y desconocido
> Te será el hombre que el ángel.

Y aquí sí que viene a punto decir: ¿qué demonios le pasa a Dios con sus creaturas? ¿Qué envidia y resentimiento vital les entra frente a Jesucristo, a una creatura en quien Dios *sobrenatural* se *apersonó*? ¿No procederán todas estas caídas y deslealtades de una profundísima *envidia vital*, de ésa, sólo que *infinitamente potenciada*, que aun entre nosotros sienten los encanijados, castrados, pusilánimes, cobardes, pobres de espíritu y mediocres frente a los geniales, apuestos, sanos, gallardos y exuberantes?

Sólo la envidia feroz de las infecundas frente a las fecundas, de las yermas frente a las fructíferas, pudiera darnos leve barrunto de lo que sintiera una vida natural, sobrenaturalmente infecunda y yerma, frente a un individuo de su misma especie ontológica, fecunda y viviente con vida sobrenatural. ¡Cuánto más si el ejemplo que se pone delante es el caso sumo de vida

sobrenatural: de vida sobrenatural por apersonamiento de una Persona divina!

Y la Sabiduría divina, que conoce perfectamente estas reacciones de toda vida inferior, aunque sea espiritual pura, sabe que no hay para tal envidia y resentimiento remedio *natural* o esencial; lo ha de poner ella misma, tomando carne visible entre los hombres, haciéndose uno de ellos, y dándoseles a todos cual Pan de vida eterna y sobrenatural en la Eucaristía.

> [...] Pues si yo mismo
> En tu nombre, para enmienda
> De sus errores admito
> Humano ser.

Y notemos una vez más que no se trata de una divinización de creatura por unión con la *esencia* divina, con la primera naturaleza de Dios, sino de un apersonamiento o unión hipostática con una Persona divina, con una sobrenaturaleza divina. Así la distinción entre Dios —esencia divina— y creatura queda siempre firme y asegurada en el orden *esencial*.

La Sabiduría divina, la Persona del Verbo, propone, por tanto, un remedio *sobrenatural*, capaz de satisfacer las ansias de *sobreponerse* a su esencia misma que aquejan a toda vida consciente finita.

Sobrenatural es el tipo de *trascendencia* propia de la vida, finita e infinita.

Empero este remedio que propone generosamente la Sabiduría divina, el Verbo, ha de ser bajo la precisa condición de que el Hombre *libremente* lo admita.

> «Los amenazados riesgos»,
> dice Amor, la tercera Persona divina,
> «no son, Poder, tan precisos
> Que hayan de ser, pues no fueran,
> Coartando al hombre el arbitrio,
> Ni mérito las virtudes
> Ni demérito los vicios.

Los teólogos estudian largamente, y se deciden por la afirmativa, si las Personas divinas podrían tomar cuerpo, unirse hipostáticamente con piedras, animales, plantas y, en general, con cualquier ser. En todos estos casos inferiores la unión personal trocaría y levantaría tales objetos al orden divino, y merecerían nuestra adoración, sin por eso caer en idolatría.

Mas respecto del hombre, ser *naturalmente* libre, la Gracia o sobrenaturalización ha de fundarse y respetar la *naturaleza*, la libertad *natural*. Es que Dios sobrenatural quiere que este segundo nacimiento resulte *libre*, para así, entre otros motivos, distinguirlo del primero, del natural en que nacimos a la esencia que no nos podemos cambiar.

Y por resultarnos este nacimiento a la vida sobrenatural de la Gracia nacimiento *libre*, se podrá verificar en nosotros con *conciencia, a sabiendas*; y, al llegar a la plenitud del desarrollo el germen de vida sobrenatural que es la Gracia santificante, notaremos, y lo notaron los santos, que tal injerto chupaba y absorbía la sustancia *natural*, transformaba el tipo de pensar, de sentir, de querer y hasta de ver las cosas del mundo.

Empero no se puede pasar por alto un detalle significativo que, sin recalcar, anota aquí mismo Calderón: es muy dudoso, por no decir falso, que el universo material entero esté al servicio del hombre *natural*, que el hombre *natural* sea el centro de la creación sensible. Cuando menos, grande es la desconsideración con que lo tratan los elementos. Por el contrario, si el hombre natural llega a nacerse a vida *sobrenatural*, tendrá derecho a una cierta primacía frente a todo lo *natural*, inclusive sobre los ángeles o espíritus puros si, por hipótesis, se hallaran nada más en estado *natural*, en el que les confieren sus *esencias*.

Las ansias del hombre *natural* de *sobreponerse* a todo, de reinar sobre la *naturaleza*, hallan su cumplimiento en la Gracia, en su *segundo nacimiento*. Y por este motivo pone Calderón en boca del *Amor* las siguientes palabras:

> Si todo este suntuoso
> Aparato, en quien admiro
> En el Fuego lo brillante
> En el Aire lo lucido
> En el Mar lo prodigioso
> Como en la Tierra lo rico,
> Para el hombre lo criaste
> Y es él el que te ha debido
> La tarea de seis días,
> ¿No disuena a un Amor pío
> Hacerlo para él, y no
> Hacerle a él?

Se trata, pues, de hacer al Hombre complemento de la Creación. Empero de una Creación que tiene triple sentido: ontológico, cósmico, y *simbólico* sobre todo. Porque no se trata de que el hombre merezca la vida sobrenatural con acciones buenas *naturalmente*, sino de que con acciones *naturales*, provistas de valor *simbólico*, entre en relación con lo *sobrenatural* divino. Ahora bien: como ya quedó largamente declarado, una cosa real adquiere y presenta valor *simbólico* cuando ella se *apersona*, deja visos, barruntos, señales de una Persona divina. Y aun en el modesto orden natural, un cierto trapo variamente coloreado asciende a símbolo de una nación cuando una persona legal —el Parlamento o el Rey— ha decretado que aluda y signifique la dignidad invisible de la Nación; y entonces, por un conjunto de circunstancias, se conoce que tal trapo real actúa con funciones *simbólicas*.

El que lo *real*, una manzana, presente sentido *simbólico sobrenatural* dependerá, parecidamente, de que una Persona divina, el Poder, por ejemplo, haya dejado en él signos, alusiones, indicaciones de su voluntad, de su presencia personal.

Pues bien: el hombre natural puede obrar bien o mal con bondad o malicia simplemente morales. Empero si Dios se *apersona* en las cosas reales, en sus acciones, en su conciencia, si una Persona divina deja *señales* de su presencia —*señales*, no la presencia directa y perfecta, que en tal caso el pecado no sería posible—, tal cosa ascenderá a *símbolo divino*, tendrá valor *sobrenatural*; y la libertad natural, frente a tal valor simbólico, quedará intacta y sus decisiones serán no sólo buenas o malas naturalmente sino con consecuencias sobrenaturales, como, en distancia infinitamente inferior, la injuria a un trapo con valor *simbólico* de nación es radicalmente diversa de la injuria que se haga a dicha realidad cuando no ostenta tal valor, sino que simplemente es paño para vestir, para tapizar, para envolver.

Por el valor *simbólico sobrenatural*, adjunto a un objeto, una acción natural colinda con lo *sobrenatural*.

Pues bien: Dios sobrenatural, las Personas divinas, se propusieron crear al hombre no como ser pura y simplemente natural, sino como ser natural en mundo *simbólico*, en mundo real y sensible en alguna o algunas de cuyas realidades se apersonasen discretamente Ellas, dejasen visos, barruntos, indicaciones, alusiones de Sí, de modo que el hombre percibiera en tales cosas no sólo valor ontológico —eran manzana, árbol, mujer...—,

sino valor *simbólico*: lugares de *apersonamiento* de Persona divina y sobrenatural. Y así como si todas o algunas de las cosas que tratamos a diario ostentaran a nuestros ojos no sólo lo que son normalmente —árbol, piedra, hombre...—, sino por alguna de sus facetas estuviéramos viendo rasgos de rostro amado, líneas entreoscuras de persona respetable para nosotros, las trataríamos con particular recato, de parecida manera el hombre natural primitivo, salido de las manos del Poder, fue colocado en un mundo no puramente *natural*, sino ribeteado de valores simbólicos. En este mundo simbólico tendrá lugar la decisión suprema: si el hombre ha de vivir con vida natural simple, aguantándose eterna y dolorosamente las ansias *indeterminadas* de una vida sobrenatural, o si llegará a vivir con vida sobrenatural más o menos plenaria y perfecta.

Empero el tipo de libertad con que el hombre ha de enfrentarse con lo *sobrenatural* no es del tipo ordinario. Y conviene parar en ello atención porque, de lo contrario, se cae en disimulado naturalismo. No basta que uno sepa matemáticas para que este su conocimiento se le compute como *nota* para exámenes o como *derechos* a cátedra oficial de semejante materia. El conocimiento matemático individual no es, en este caso, *mérito* público, con *derechos societarios*. De parecida manera: las obras del hombre, aun y practicadas con libertad, no pasan de ser buenas o malas o incorrectas, empero no llegan a *méritos* o *deméritos* sino porque una Persona sobrenatural ha dado muestras, indicios, señales de que las toma por tales ante Sí.

No quiso el Espíritu Santo o Amor dejar que el hombre usase de su libertad en plan puramente natural, sino elevar sus obras buenas o malas al nivel, superior siempre, de *méritos* o *deméritos*.

> [...] mérito las virtudes,
> [...] demérito los vicios.

Y con esto queda delineado el plan sobrenatural que las Personas divinas, Dios sobrenatural, ofrecen al Hombre.

El *Poder* o el Padre se propone *crearlo* —plan ontológico, que afecta y se refiere al ser del hombre en cuanto tal ser—,

> A sacar me determino
> De la prisión del no ser
> A ser este oculto hijo.

Y el plan *ontológico*, de ser y de seres, con que el Poder, en cuanto Dios natural, produce al hombre incluye *ideas y tierra*, esencia y común realidad.

Que ya de mi mente ideado
Y de la tierra nacido.

No ha de comenzar el hombre sabiendo ya desde el principio *quién es*; y el Poder da como razón.

Y así que haya sabido
Quién es, por dejar abierto
A la experiencia un resquicio.

Y ha de ignorar *quién es*: ignorancia perfectamente compatible con un acendrado saber *qué es* —por ejemplo, con el conocimiento natural u ontológico de que es *compuesto de hombre y fiera*, como lo llegó a saber, después de una experiencia *natural*, Segismundo en el drama *La vida es sueño*. Porque notemos que la experiencia de la que el hombre llegará o no a saber *quién es* está ahora concebida y planeada no por un Padre *racionalista*, cual Basilio, sino por el Poder o Padre celestial: por un viviente con vida *sobrenatural* infinita, que si hay algo alejadísimo y remotísimo de racionalismo y determinismo ontológicos lo fuera *Vida sobrenatural infinita*. Así que el plan de las Personas divinas sobre el hombre no se parece ni de miles de millones de leguas al plan kantiano de Basilio. Es este plan sobrenatural, plan de Vida sobrenatural, de espontaneidad trascendente y superadora de toda espontaneidad vital natural.

No se trata, pues, ya de una lucha entre racionalismo y hombre sino de una coyuntura de *vivir a lo natural* o de *vivir a lo sobrenatural*.

Y sólo cuando el hombre haya conseguido, positiva o negativamente, vivir a lo sobrenatural, vivir en gracia o desgracia de las Personas divinas, no de Dios, sabrá *quién es*, sabrá de un nuevo, original, sobrenatural Yo —que nada tendrá de común con el Yo natural en todas sus formas.

Y es claro que, de este *Yo sobrenatural* que podemos ser, el hombre no puede comenzar sabiéndolo, pues es resultado de una acción vital, de una experiencia dramática en grado supremo que va a pasar entre Personas divinas y naturaleza humana, colocada en un *Mundo*, selva misteriosa de indicios, barruntos, señales, indicaciones sobrenaturales. Mundo extraño, totalmente diverso del *Universo* de las cosas y aun del *Mundo* natural en que los hombres vivirán de suyo y vivimos, probablemente, ahora.

A este Universo trocado en Mundo de *sobrenaturales símbolos* en que se *apersonan discretamente* las Personas divinas se dio, por una Tradición multisecular y venerabilísima, el nombre de *Paraíso*:

Hoy del damasceno campo
A un hermoso alcázar rico
Que a oposición de azul cielo
Será verde paraíso
Le trasladaré.

En este Paraíso, Mundo de símbolos sobrenaturales, escrito no en signos matemáticos como el Mundo físico posgalileano, sino en *signos de Personas divinas*, se hallará de la noche a la mañana el Hombre natural. Empero para que no se le haga totalmente ininteligible o no entendible y le pase desapercibido lo que le está presente —como a los griegos y romanos, medievales y otros posteriores se les pasó desapercibido ver en el cielo y en los cuerpos una lección de álgebra y geometría—, Dios Padre se encargará de dar al hombre natural una cierta lumbre de *gracia sobrenatural, auxilios, luz*, no tan claras y potentes que alumbren los símbolos tan extremadamente que los truequen en visión clara y distinta, en *lumen gloriae*, en visión beatífica —que en este caso no fuera experiencia sino vivencia de la Vida misma de Dios sobrenatural—, sino discretos visos entreoscuros, como los denominaba san Juan, rastros, semejas, barruntos, aperitivos de *otra* vida.

[...] y en él
Después que con mis auxilios
Le haya su luz ilustrado.

Y el resultado positivo de esta experiencia consistirá en que el Hombre natural llegue a vivir con la *vida sobrenatural* de la Gracia, hecha ya Esposa suya, en indisoluble matrimonio, confirmado en Gracia, según el lenguaje posterior de la Teología:

Le daré el raro prodigio
De la Gracia por esposa.

Y, como efecto secundario de esta sobrenaturalización definitiva de la vida de hombre, el Mundo natural asciende a Mundo sobrenatural: todos los elementos rendirán vasallaje al Hombre. Se lo hará hasta la vida *natural*, quedando ya para siempre inaccesible e inatacable por la Muerte y los dolores, las penas y sufrimientos que son naturales a la vida natural.

Ahora que, si la experiencia o experimento por el que al Hombre se le pone en el caso y coyuntura de llegar a vivir sobrenaturalmente, tiene resultado *negativo*, no sólo se quedará por dentro muriendo en su vida natural de muerte sobrenatural, de ansias insatisfechas de otra vida, de añoranzas indomesticables de un género de vida entregustado y entrevisto mas no poseído, no poseíble ya, sino que el Universo se sublevará contra rey fracasado que en sus manos tuvo tan soberana coyuntura, y no solamente se mostrará desconsiderado y neutral hacia el hombre, sino *particularmente hostil*. Y las enfermedades que en régimen natural son tan sólo molestias más o menos desagradables adquirirán el matiz de *castigo*, la muerte natural presentará el aspecto de *postrimerías*: de violento acabar, de fracaso vital de quien pudo evadirlo elevando la vida natural a sobrenatural.

Mas si procediere altivo
Soberbio e inobediente
No le conozcáis dominio
Arrojadle de vosotros,

dice el Poder a los Elementos físicos.

La distancia que hay entre este plan sobrenatural y el natural racionalista de Basilio en el drama *La vida es sueño* es inconmensurable.

Las circunstancias externas, casi verbales, parecerían en algunos casos semejantes; el plan es radicalmente diverso.

Racionalismo frente a hombre.
Vida sobrenatural frente a vida natural.

Pero veamos detalle a detalle los tres estadios ascendentes que la vida humana sigue en este nuevo plan y tentación.

1. *Plan natural. Vida natural. Indicios sobrenaturales*

Una vez que los cuatro Elementos han jurado al *Poder* rendir homenaje al hombre si consigue elevar su vida natural a sobrenatural, cada uno en particular colabora a la formación del ser *real*, ontológico, del hombre:

Tierra. Y yo, en fe de que lo admito,
De los limos de la tierra
Con este polvo te sirvo,
Para su formación.
Agua. Yo
Para amasar este limo
Te daré el cristal.
Aire. Yo luego
Porque cobre el quebradizo
Barro, en su materia, forma
Te daré el vital suspiro
Que hiriendo en su faz le anime.
Fuego. Y yo, aquel fuego nativo
Que con natural calor
Siempre le conservo vivo.

Y el Poder: «Venid, pues, y al hombre hagamos»; y, al oír tales palabras, los Elementos dicen entre sí:

Agua. Hagamos, ¿en plural dijo?
Aire. Sí.
Agua. Pues, ¿cómo, si con sólo
Hágase, todo se hizo,
Hágase no dijo al hombre?
Fuego. Ése es evidente indicio
Que puso en él más cuidado
Que en todo.

Y el Poder coloca al hombre en un *país peñascoso*, dentro de una *gruta*, con lo cual simboliza Calderón el estado *natural* del hombre en el Universo, en un universo de cosas que no lo han reconocido por Rey. Y el símil es viejísimo en la filosofía occidental. Ya Platón, con su *mito de la caverna*, sostuvo que el natural estado del hombre consistía en vivir encerrado en una cueva, con las espaldas vueltas a la luz que por la entrada le venía, sin poder volver el rostro para ver los objetos que ante ella desfilaban, y así sólo le era dable contemplar las sombras

que en la pared frontera aparecían. Veía, pues, la realidad reducida a dos dimensiones, y en forma de siluetas, de sombras típicas.

Y era el recuerdo, la anamnesis, el que ayudaba a recordar las *ideas* de las cosas con la presencia de sus sombras.

Aquí, en Calderón, es la Luz de la Gracia la que se encarga de sacar al hombre de la cueva, del país peñascoso, del *Mundo natural*, con aquellas palabras:

> Hombre, imagen de tu Autor,
> De esa enorme cárcel oscura
> Rompe la prisión oscura
> A la voz de tu Criador.

La Luz interviene aquí con funciones *simbólicas*, y nada menos que como símbolo de la *Gracia*, del germen de vida sobrenatural. E inversa y complementariamente: la Sombra actuará con funciones *simbólicas*, cual personificación del *Pecado*.

Luz, Sombra, Tierra, Agua, Aire, Fuego componen, representativamente, el *universo físico entero*. Y con la presencia de las dos primeras se completa el cuadro, pues vemos que la *física* no solamente posee para Calderón valor ontológico, sino cosmológico y *simbólico*, y hasta que sus elementos no lleguen a presentarse como sistemáticos y fijos lugares de *apersonamiento* de una Persona sobrenatural, la explicación física no habrá llegado a su término.

Y así la Sombra dice:

> Símbolo a la luz harán
> De gracia, de Culpa a mí.

El hombre va a moverse de aquí en adelante en medio de un *Mundo simbólico*, en que las cosas no son lo que son, sino ascienden a *símbolos* de realidades sobrenaturales. Lo físico queda, pues, *sobrepuesto, trascendido*, sobrenaturalizado en cierta manera.

Mas por dentro el hombre es ya otro; el Poder ha depositado en su vida natural un *germen* de vida sobrenatural, germen acuciador, aperitivo de trascendencias, resquemor y ansias de aún indeterminables superaciones de su ser entero.

«Cuán liberal», dice la Sombra al Príncipe de las Tinieblas, el Supremo de los ángeles caídos por no adorar a Cristo —el

hombre *sobrenaturalizado* por unión hipostática con la Persona *sobrenatural* del Verbo—,

> Después que la estatua obró
> Y en un suspiro la dio
> Vida y alma racional
> Como, en su gracia creado
> En original justicia,
> Le da contra mi malicia
> Luz la luz, con que guiado
> A donde cobre, después
> Que haya sabido quién es,
> Sobrenatural aviso
> De ciencias del mal y el bien.

Es claro que el hombre natural, el que en país peñascoso y en grutas, cual troglodita vivía, había visto, oído, sentido, pensado mil y mil cosas. Pero al hallarse, conducido por la Gracia, en *Mundo sobrenatural*, es decir: en un universo en que todas las cosas naturales aparecían con gestos, signos, indicios, barruntos, expresiones sobrenaturales, hubo de parecerle que sus ojos veían visiones, que sus oídos percibían sones extraños de nunca aprendida lengua, que todo lo usual se le volvía enigmático: y la descripción que de esta *novedad* vital hace Calderón resulta insuperable:

> ¿Qué acento, qué resplandor
> Vi, si es esto ver; oí,
> Si es oír esto?, que hasta aquí
> Del no ser pasando al ser,
> No sé más que no saber
> Qué soy, qué seré o qué fui.

Y la Luz de la Gracia, que sabe perfectamente el *natural* desconcierto del Hombre al hallarse por vez primera en Universo con sentido *sobrenatural*, le responde:

> Sigue esta luz, y sabrás
> De ella lo que fuiste y eres;
> Mas de ella saber no esperes
> Lo que adelante serás;
> Que eso tú sólo podrás
> Hacer que sea malo o bueno.

Y comienza para el Hombre el estado de *vida sobrenatural*.

2. *Vida sobrenatural. Primera trascendencia del hombre*

Al inaugurar la vida natural esa desconcertante manera de vivirse en parto íntegro a otro tipo de vida estrictamente sobrenatural, desconcierto muy mayor que el que sintiera un animal al cambiar con conciencia vital de especie a especie, es claro que el Hombre dirá, más o menos, palabras como las que Calderón pone en su boca:

De mil confusiones lleno
Te digo. ¡Oh, qué torpe el paso
Primero doy!

Torpe, es decir, entorpecido por la vida natural, por la interpretación natural del universo de las cosas y, por entorpecido, no libre, sino de pie forzado. Y respecto de estas trabas que la vida natural, la libertad *natural* misma, acostumbrada a tratárselas con los objetos corrientes que ninguno de ellos la pone en el disparadero y contingencia extrema de *vivir o no vivir sobrenaturalmente*, de cambiar hasta de *género de vida* y no sólo de especie a especie, le dice la Luz de la Gracia:

[...] No es acaso
Que de libertad ajeno
Nazca el hombre.

Es decir: que los primeros pasos en sobrenatural dominio no sean libres, en el sentido de desembarazados, libres de trabas interiores y exteriores. Que la naturaleza atente, aun con su libertad, contra la vida sobrenatural y la libertad correspondiente a esta vida superior, es cosa a primera vista inteligible, aunque a segunda difícilmente explicable. Pero, sin entrar en dibujos, resulta suficientemente comprensible que el Hombre se note entorpecido, trabado, cohibido en los primeros movimientos de su vida sobrenatural incipiente, en la interpretación sobrenatural de los símbolos, que en el nuevo Mundo de la Gracia está dando y encontrando.

Y, haciendo una comparación inmediata con la *naturalidad* y desenvoltura, suavidad y sencillez con que ejecutan sus movimientos dentro del Universo las cosas que en plan *natural* se quedaron, que en vida *natural viven* —como el Sol, las aves, los brutos, los peces—, exclama con aquellas mismas frases que en

el drama *La vida es sueño* encontramos, sólo que aquí poseen muy más hondo y nuevo sentido:

«¿Teniendo más alma yo
Tengo menos libertad?»
«¿Teniendo más vida yo
Tengo menos libertad?»
«[...] ¿yo, con más instinto
Tengo menos libertad?»
«¿Teniendo yo más aliento
Tengo menos libertad?»

Este sentimiento de que para la vida sobrenatural embarazan y estorban los afectos, movimientos, sensaciones, pensamientos naturales, es común patrimonio de todos los místicos. Toda la noche oscura, purificaciones del alma, y demás procedimientos negativos y preparatorios de la vida mística tienen por consecuencia «la destrucción del uso natural y curso de las potencias, y que quede el hombre como bestia, y aún peor, sin discurrir y acordarse de las necesidades y operaciones naturales». Y esto *es así*, lo afirma san Juan de la Cruz (*Subida al Monte Carmelo*, libr. III, cap. II, pp. 288-289, edic. cit.). Y lo que los místicos afirman y sienten en su estado de gracia en germen ya ampliamente desarrollado, lo podría decir perfectamente en su estado de gracia Adán en aquel su primitivo estado de justicia original. Y si aun a nosotros, los pobres mortales, el simple cambio de método científico, no digamos la adaptación de la mentalidad natural a una nueva ciencia, trae consigo ese sentimiento de embarazo, de falta de libertad de movimientos, ¿qué diremos de los primeros pasos en un mundo interior y exterior *sobrenatural*?

Así que las cuatro frases, casi al pie de la letra iguales a las que Calderón puso en boca de Segismundo en el drama *La vida es sueño*, resuenan de sobrenaturalmente diversa manera. En el *drama* Segismundo envidia a las aves, peces, arroyos... su *natural* espontaneidad; aquí les envidia lo *expeditivo* de sus movimientos, en contraste con lo *tardo* de sus primeros pasos en el dominio de la Gracia.

El hombre Adán no llega a saber por experiencia natural que es un *compuesto de hombre y fiera*, porque el Poder, o las Personas divinas, no lo ponen en aquel riguroso trance que el racionalista Basilio calculó para su hijo. La vida sobrenatural

no deja que se forme un Yo natural, como el injerto, cuando prende, impide que el árbol lleve los frutos de su primera especie. Por esto el hombre primitivo puede decir:

[...] Hasta ahora no sé
Quién soy, quién seré, quién fui.

Y la Luz de la Gracia le dice:

[...] aunque te han dejado
A manera de dormido,
Tus sentidos sin sentido
De mirarte a ti admirado
De esa suerte transformado
Irás tras mi luz al real
Palacio, donde leal
Aplausos todos te den.
Y, pues en ventura igual
La Gracia te lleva a que sepas del bien,
No apagues su luz, y sepas del mal.

Donde es de notar que, siendo la Luz de la Gracia la que conduce al hombre, el bien y el mal de que aquí se trata son el bien o mal sobrenaturales, es decir: virtudes que sean *méritos* de vida sobrenatural eterna, méritos para participar en la vida *sobrenatural* de Dios; y los vicios, *pecados* o *deméritos* con que la vida natural quede en estado de positivo *fracaso*, de aborto desgraciado de vida sobrenatural, de la vida sobrenatural que en la suya natural tuvo germinante y viviente. Porque no se debe suponer que el hombre natural, perfecto, como obra inmediata de Dios, ignorase el bien y el mal naturales: qué es virtud y qué es vicio. Lo único que de natural no podía saber era ese sentido y vida nueva de las virtudes por la que resultan *méritos de vida sobrenatural*, y los vicios o faltas naturales descienden más hondo: el rango de pecados mortales, mortíferos o portadores de una muerte por aborto de la vida sobrenatural cuyo germen se tuvo, cual soberanamente prometedor injerto, dentro del alma.

Que un *árbol* sirva de *símbolo*, de *tentación*, es cosa que *naturalmente* no puede pasar. Tal cosa natural ascenderá al orden simbólico cuando se *apersone* en ella una Persona divina, apareciéndose bajo la discreta forma de *precepto*.

Los primeros pasos del hombre son cual los primeros tratos

de enamorado con futura esposa: desconcertados, incoherentes, temblorosos. Y el Príncipe de las Tinieblas tiene que reconocer:

Y aún más le sublimaste,

dice dirigiéndose al Señor,

[...] pues siguiendo el esplendor
De la Gracia, de tu honor
Y gloria le coronaste,
Vistiendo su desnudez
Rico aparente vestido
Que en el místico sentido
Significará tal vez
La cándida estola hermosa,
Que, de virtudes tesoro,
Será en él ropaje de oro
Que dé el esposo a la esposa.

Consta, pues, en firme que el hombre entra en el Paraíso, *mundo con sentido y símbolos sobrenaturales*, en estado de *Gracia sobrenatural*, que de otra manera no pudiera entenderlos ni dar un solo paso interior en la nueva vida.

Empero la confirmación y el plenario desarrollo de tal germen sobrenatural no han de proceder por manera necesaria, cual injerto que sin protestas posibles ni libertad por parte del árbol en que se halla evoluciona y priva al árbol de los frutos de su primera especie. El injerto de la Gracia sólo podrá prender si el hombre *quiere*, si su *libertad* viene en ello. Y ésta es una primera condición por parte del hombre. Empero la vida sobrenatural es siempre sobrenatural; es participación de la sobrenaturalidad de Dios, y de consiguiente jamás puede hacerse natural, esencial. Lo cual en términos teológicos posteriores viene a significar que la Gracia no puede poseerse jamás con la seguridad con que se tienen las cosas naturales. La Gracia está siempre en un brete, en trance de muerte, en peligro intrínseco de perderse. Y este peligro proviene de *doble* raíz: *humana* o natural, pues la vida natural es un atentado continuo contra el germen de la vida sobrenatural, como la sabia natural de un árbol está acechando de continuo la ocasión de desembarazarse del injerto, para volver a los frutos de su original especie; y de otra *divina*, porque depende de la voluntad de Dios sobrenatural el conferirla y conservarla. Es esencialmente don, y don que no pierde esta su esencia en ningún momento.

Por este motivo el Poder, Sabiduría y Amor ponen al hombre una condición para confirmarle en Gracia: la observancia de un *precepto*, presente como en lugar *simbólico* en un Árbol: el de la ciencia del Bien y del Mal *sobrenaturales*.

Poseía, pues, el hombre la vida sobrenatural «en trance de muerte». De ahí que la Sombra halle medio para tentarle y aumentar ese intrínseco peligro:

Luego posible es mi empeño
Si al hombre en su paz le asombra,
Sueño que de muerte es
Imagen, muerte después
Que es culpa, y culpa que es sombra.

El hombre camina en mundo de *símbolos*: sueño, *imagen* de muerte; muerte, *imagen* de culpa.

El hombre viviente ya con vida sobrenatural no puede dormirse, porque sueño a lo sobrenatural es vida despierta natural, es decir: dormirse *voluntariamente* a lo sobrenatural es renunciar positivamente a tal vida, y abrazarse con la natural, lo cual es radicalísimo pecado. Por esto tal sueño a lo sobrenatural es muerte sobrenatural, es decir: culpa. «La vida sobrenatural obliga», pues, «al hombre a una vigilia de segunda potencia». Respecto de la vida sobrenatural, la natural parece y es sueño.

Con esto queda declarado cómo el drama *La vida es sueño*, que solamente se refiere a la vida natural, tiene que ser complementado por un *auto sacramental*: *La vida es sueño*, porque respecto de la vida de la Gracia, la natural, aun la más despierta —por el racionalismo, por la Ética—, es todavía *sueño*.

Y parece decirnos Calderón a los españoles que sepan entenderle: no creáis que la *vida moral natural*, que la *vida racional natural*, sean la vigilia suprema que le es posible al hombre; lo serán, cuando más, respecto del hombre práctico, del hombre empírico, «fiera»; empero sólo si el hombre logra despertarse a *vida sobrenatural* se hallará en *vigilia* suprema, respecto de la cual toda la vida natural, inclusive la racional y moral, parecerán y las sentirá como *sueño*.

La frase «la vida es sueño» es, por tanto, ambigua; y, mejor, *doble*: «la vida empírica es sueño respecto de la vida racional y moral», Drama; «la vida natural, racional y moral es sueño respecto de la vida sobrenatural de la Gracia» —Auto sacramental.

Y, con el replanteamiento de la misma cuestión general en dos planos radicalmente distintos, nos indica Calderón una tendencia propia de la filosofía y del filosofar auténticamente españoles: la de *sobreponerse*, tendencia que, por una casualidad histórica, coincide con el *sobrenaturalizarse*, tal como entonces lo explicaba la religión católica en su teoría de la Gracia.

Pero de estas consecuencias para el tipo del filosofar español hablaremos más adelante. Ante todo presentemos en todos sus detalles el caso concreto con el que Calderón nos declara este modo de *sobreponerse* por *sobrenaturalización*.

Sigue en Calderón una maravillosa escena en que salen los *Elementos* cantando y llevando en las manos ricos vestidos para el Hombre.

Tierra.	«Flores, sus sendas cubrid.»
Agua.	«Fuentes, sus espejos sed.»
Aire.	«Auras, su calor templad.»
Fuego.	«Rayos, su pompa asistid.»

Y la Luz de la Gracia deja al hombre en manos de los Elementos, en su *Mundo sobrenatural simbólico*, y por dentro a manos de su *Libertad*.

Ya que en vuestro poder queda
Donde antes de confirmarme
O por si pueda ganarme
O por si perderme pueda
Servidle hasta ver si atento,
Para Rey y Esposo mío
Usa bien de su Albedrío
O mal de su Entendimiento.

Y quédase el hombre solo con los Elementos, con la *Física* en funciones simbólicas sobrenaturales, con su Entendimiento y su Albedrío, con la *Psicología*, ante el problema gravísimo y trance descomunal de una vida natural frente a una vida sobrenatural, dilema de vivirse a lo sobrenatural muriéndose a la propia vida natural o vivirse a la propia vida natural muriéndose a la vida sobrenatural, a un *injerto* sobrenatural que le metieron en las carnes del alma. *Problema, drama, tragedia*... Mal año para todas las griegas, aun para la de Esquilo: *Prometeo encadenado*.

La primera sensación del Hombre ante la tragedia interior de su vida natural y los alicientes de suicidarse en aras de una

vida sobrenatural es el *desconcierto*, la *admiración*, potenciadas ahora tanto y tanto que las *aristotélicas*, origen del filosofar natural, parecen desconcierto y admiración de críos de primera enseñanza.

¡Cielos! ¿qué es esto que veo?
¿Qué es esto, cielos, que miro?
Que si lo dudo me admiro.
Y me admiro si lo creo.
¿Yo de galas adornado,
De músicas aplaudido
De sentidos guarnecido
De potencias ilustrado?

La *sobrenaturalidad* de lo que está viendo, el extremo del Mundo en que la Gracia lo ha colocado, está expresada en aquella bellísima comparación y proporción de la que tan malparado sale el Universo o Mundo *natural*:

Pues, ¿quién me trajo a una esfera
Tan rica, tan suntuosa
Y tan florida, que en ella
La más reluciente estrella
Aún no se atreve a ser rosa?

De este desconcierto participan las dos potencias del hombre: *Entendimiento* y *Albedrío*. Y el Entendimiento, por los visos y expresiones raras que nota en las cosas y por dentro de sí, unas veces tenderá a rebajar los naturales humos del hombre:

Polvo fuiste, polvo eres
y polvo después serás,

mirando la naturaleza del hombre y comparándola con la Gracia y la vida sobrenatural; y cuando esta rebaja proponga el Entendimiento, el Albedrío, por compensación, acentuará la parte de elevación y dignidad extremada del hombre:

Si fuiste polvo, ya eres
La más perfecta criatura
Que vio del sol la luz pura.

Es que, siendo el hombre naturaleza sobrenaturalizada, el punto de equilibrio hace que, automáticamente, si uno de los platillos sube, el otro baje, e inversamente, para que así se conserve el equilibrio.

Y cuando el Hombre pregunta:

En fin, ¿que heredero soy
De este imperio?,

el Albedrío le responde zalamero:

¿Quién lo duda?

Mas el Entendimiento llega con la rebaja:

Quien sepa que no lo eres
Hasta lograr la ventura
De que, confirmado en Gracia,
Ella sea esposa tuya.

Y es natural que entre las encontradas direcciones de sus dos más íntimas potencias, el hombre opte por:

¿Quién me mete a discurrir?
Dejarme quiero servir
Y venga lo que viniere.

Pero no es fácil cosa aplacar las voces del Entendimiento, que en definitiva no son sino el altavoz de lo que en las entrañas de la vida se siente; y en el fondo más hondo y profundo del Hombre, casi monstruo de naturaleza perfecta y sobrenaturaleza incipiente y no confirmada, surge de repente la pregunta angustiosa:

¿Cómo, si príncipe soy,
Un sepulcro fue mi cuna?

¿Cómo, si estoy elevado a vida *sobrenatural*, pudo ser mi origen un estado *natural*, un universo ontológico, de ser puro y simple?

Y notemos, por contraposición con el drama *La vida es sueño*, y en escena parecida, que Segismundo con pleno derecho se rebela, injuria, amenaza a su padre *natural*; se subleva contra la *Razón* kantianamente planificadora de Basilio, mientras que aquí, en el auto sacramental *La vida es sueño*, cuando el Entendimiento le dice:

Los justos juicios del Rey
Tu padre, por causas justas
Hasta hoy no te declararon,

el hombre no se rebela, ni injuria al Padre, ni amenaza a cielos y tierra, sino que responde sumiso y resignado:

Ya temía yo que había
De ser tu respuesta angustia.
No me hables más, que me afliges.

Y es que el Entendimiento, voz clara y distinta del ser interior, le decía lo que el hombre por dentro notaba: la angustia, el temor que lo embargaba al sentirse monstruo: vida natural perfecta con vida sobrenatural incipiente, y ésta, con pretensiones devoradoras de la vida natural. Angustias de parto interior, de trascendente alumbramiento de sí a otra vida. Un tipo de rarísima muerte en el seno de una vida floreciente y nuevecita. Sensación de muerte natural violenta a manos de una vida sobrenatural inciertamente vivida.

Si alguna vez tiene fuerza la frase castellana: «es natural», y tiene fuerza de razón, la posee plenaria decir que era muy natural que el hombre, que se sentía vivir plenariamente su vida natural, se dirigiera al *Albedrío*, a la Gana o ganas que debía darle su lozana, plena y joven vida natural, y hablara de semejante manera:

Y dime tú, que me adulas
¿Sobre príncipe heredero,
Es verdad que la criatura
Más perfecta soy del orbe?

Y sigue Calderón una admirable escena en que los cuatro Elementos sirven de *lugar de aparición* de lo que el Hombre es, no sólo como ser natural sino como sobrenatural *incipiente*. Porque no se olvide que la Física interviene aquí con valor *simbólico*, además del natural o esencial.

El Albedrío dice al Agua:

Agua, el espejo.
Agua: En este cuajado vidrio
Del agua que el valle inunda
Puedes verte al natural retratado.

El asombro del Hombre es asombro reconocido a la Omnipotencia, deudor que paga con explícitas palabras lo que del Poder recibió:

¡Oh sabia, oh suma
Omnipotencia! ¿Yo soy
Aquel que allí se dibuja,

Como aquellos, que hasta aquí
No llegué a mirarlos nunca,
Son los ojos que lo ven,
Los labios que lo pronuncian,
Y así las demás facciones?
Otra vez repite y muchas
Que es verdad que soy la obra
Que la potencia absoluta
Guardó para la postrera.
¡Qué fábrica tan augusta!
Si fuera primera, no
Llegara a ser segunda.
Dices bien: la más perfecta
Criatura soy.

Vese, pues, cómo los elementos actúan cual espejos en que aparece no sólo lo natural del hombre, sino lo sobrenatural, pues, entre otras cosas, el sentirse y saberse *creatura* es conocimiento que históricamente se debe a la revelación, al orden de la Gracia, al universo interpretado ya desde el punto de vista sobrenatural. Que eso de creación no lo conocieron ni los más sabios de entre los filósofos griegos.

Empero el Entendimiento del hombre va a poner el contrapeso a esa sutil sensación de *seguridad natural* que en las palabras del hombre resuena, aun a través del reconocimiento explícito de su carácter de creatura:

[...] Es sin duda,
Supuesto que el Hacedor
Te hizo a semejanza suya;
Pero si de él recibiste
La perfección que te ilustra
¿De qué te glorías, supuesto
Que la gozas sin ser tuya?

La respuesta que da el Hombre es digna de toda la envidia cartesiana:

Sí es, supuesto, que la gozo.

Y aquí se toca un punto gravísimo: parece cual si la vida sobrenatural no tuviera en nosotros *conciencia propia*, como la tiene, y bien clara y hasta gozosa, la vida natural. Noto que vivo naturalmente —noto que veo, y gozo viendo; noto que oigo, y

gozo oyendo...—, y este gozar es un subrayar y afirmar mi realidad y la posesión de sus actos. Conciencia gozosa es potencia segunda de conciencia, comprobación doble de realidad en mí y para mí.

Pues bien: la vida sobrenatural, por hallarse en el Hombre primitivo en forma de *germen*, no en forma *confirmada* y dominante, no poseía una conciencia clara, ni daba inmediata e indudable constancia de sí; de manera que, haciendo el balance, se podía decir que el hombre no tenía conciencia sino de sí en cuanto viviente con vida *natural*, y por tanto no podía *gozar* con deleite de conciencia sobrenatural su incipiente vida sobrenatural. Empero la vida sobrenatural daba constancia *indirecta* de sí, en la vida y *conciencia naturales*, mediante un gozo *natural*, con sutiles *dejos* de sobrenaturalidad, reducidos a discretas advertencias del Entendimiento.

Gozo es un criterio, el más vital, de posesión. Y este peligro acechaba sin remedio a la vida sobrenatural del hombre, por ser solamente vida sobrenatural incipiente, injertada en una vida natural perfecta. Y por este motivo Dios será tan benigno para con la caída del hombre. Y por este mismo motivo, la tentación que Dios propone al hombre no es demasiado fuerte; la prueba no llega a decisiva, porque sabía Él muy bien, mejor que nuestros moralistas, que es muy desigual la lucha entre naturaleza *perfecta* y sobrenaturaleza *imperfecta*, que la balanza está ya de suyo terriblemente inclinada a lo natural, y que sólo por una vida sobrenatural plenaria, perfectamente arraigada, casi hecha segunda naturaleza, se hallaría el hombre en equilibrio interior, y sus decisiones serían perfectamente libres.

Empero aun en casos de batalla medio perdida, de probabilidad mínima de reportar victoria, es *meritorio* emprender la lucha, y tales audacias componen precisamente la tendencia a *sobreponerse*, a *trascenderse*, esencial al hombre plenario.

Durante toda esta escena en que los Elementos hacen de lugares de aparición de lo que el Hombre es, y de admiración de sus dotes, significativamente el *Albedrío* toma el partido de la conciencia real, y recalca el *gozo natural* que reafirma la posesión de tales bienes y la vuelve potencialmente consciente. Y esto depende de que la libertad nos hace sentir explícitamente vivos, claramente espontáneos. La libertad encierra un regodeo prolongado de la espontaneidad de la vida.

Pero cuando la ponderación hacia lo natural llega a su máximo es al hacer acto de presencia la Tierra, la Madre Naturaleza en persona, en firmeza, en fecundidad. Por esto la *Sombra* se atreve a tomar el papel de la Tierra, segura ya de su éxito; mientras que en ningún otro de los Elementos naturales —Aire, Fuego, Agua— se decidió a inocular su veneno con probabilidades de éxito. Y es que sólo la Tierra tira en firme del hombre, pues es casi, casi, su naturaleza total y, de seguro, lo más firme de ella.

Sombra: [...] eso a mí
Toca; que tú, Tierra inculta,
Silvestres flores le dieras,
A no ser mi agricultura
La que diera a sus primores
Arreboles que las pulan.
Y pues te toca el que nazcan
A mí me toca el que luzcan.
Mas mías son.

Y el hombre, admirado de que la Tierra ceda tan de presto a la Sombra, exclama:

¿Quién eres, bella zagala,
Que sobre la Tierra triunfas
Tan dueña de sus caudales
Que para ti los usurpas
Sin que ella te los defienda?

Tierra, Sombra cual *bella* zagala; lo *fuerte* de la Naturaleza y lo *Bello* de ella; muy desigual es la proporción de fuerzas entre naturaleza y sobrenaturaleza. Tanto que el Hombre, sintiéndose ya inclinársele su realidad profunda hacia lo natural, busca por excusa la *belleza*:

¿Qué importará, si en disculpa
De esa culpa, mis sentidos,
Por más que tú los acusas,
En viendo sus bellos ojos
Quedan vanos de su culpa?

Y la tendencia hacia lo natural es tendencia hacia *posesión segura* de lo que el Hombre nota aún inseguro y en peligro, en contingencia y balanceo —y así se halla en él lo *sobrenatural*. Lo que intenta, pues, el Hombre es poseer como natural y con la firmeza de natural lo sobrenatural: naturalizarlo. Que ese tinte

de *don*, de *Gracia*, que inseparablemente lleva en sí la vida sobrenatural creada, no pueden agradar a la vida natural, que es lo más fuerte del hombre; que darse con *toda* la vida natural a vivir un *germen* de vida sobrenatural, y germen «regalo» imprevisible de cada momento, jamás asegurado para el siguiente, es sentir como santa Teresa que...

[...] vivo sin vivir en mí.

Y, ¿quién se decide a vivir sin vivir en sí, a la aventura de vivir contingentemente, a suerte, una vida sobrenatural imperfecta en vez de vivir una vida natural perfecta? Y, ¿qué más natural que tender a ennaturalizar, a ensustancializar lo sobrenatural germinante?

A ello le tienta la Sombra:

Toma esta dorada poma;
Si una vez su sabor gustas,
Verás que no solamente
En ti mis ciencias infunda
Pero que inmortal te haga
Para que no puedas nunca,
Igualándote al poder
Del Rey, perder de esta augusta
Majestad la acción, que hoy
No puedes decir que es tuya.

Asegurar lo sobrenatural por medios naturales y en la naturaleza, he ahí la sustancia del gran pecado original, origen de todos los demás, hasta de ciertas sutiles simonías muy modernas para asegurar la salvación.

No disimulemos, sin embargo, que la balanza estaba, aun sin culpa del hombre, sino por el mero hecho de tener una naturaleza perfecta y una sobrenaturaleza imperfecta, peligrosamente recargada hacia lo natural.

Un golpecito, casi infinitesimal, y caerá definitivamente hacia lo natural. No tiene que hacer sino...

[...] Despeñar
A mi Entendimiento, y una
Vez despeñado, sin él
Comer la vedada fruta.

Despeñar a un Entendimiento alumbrado solamente por luces sobrenaturales entreoscuras, enigmáticas, indirectas, como son las sobrenaturales que en esta vida podemos tener, es cosa relativamente fácil para un entendimiento cuya principal sustancia intelectiva es *natural*; de vida natural bien real se alimenta el Entendimiento del Hombre, y sólo de barruntos, de visos, de alusiones, de ansias indeterminadas de vida sobrenatural. Y, ¿cómo podrá luchar alusión contra concepto claro y distinto, indicación sutil contra explicación adecuada, idea analógica y negativa contra idea definible?

Despeñar, pues, al Entendimiento en cuanto enigmáticamente alumbrado por lo sobrenatural no resultaba empresa difícil para un entendimiento, para el mismo entendimiento bien alimentado por la savia de la naturaleza humana.

Y, ¿qué fuerza intrínseca tiene una *prohibición*? ¿Qué altera en la realidad brutal y firme lo prohibido? ¿Qué le quitaba de sus cualidades *ontológicas* a la Manzana el estar prohibido comerla? El *ser*, dirá la teoría moderna de los valores, es más fuerte que el *deber ser*.

Y venció la naturaleza, por ser perfecta en su orden; y cayó vencida la Gracia, porque sólo era germen incipiente.

Empero, no es lo mismo encontrarse en un lugar sin haber caído, y hallarse en el mismo después de una caída, desde mayor o menor altura. Que en este segundo caso, y según sea la altura, puede uno llegar al punto de partida y quedar destrozado por el choque.

Aunque el punto de partida y el de llegada fueron, en el caso del hombre primitivo, el mismo: la naturaleza en estado natural, con todo, y en virtud de la caída, llegó a él deshecha, con el íntimo sentimiento del fracaso, con la desesperación del aborto de su propia vida a otra sobrenatural, con esas ansias al revés que son la añoranza, el remordimiento, la culpa.

El universo físico comenzó de nuevo a aparecérsele en su brutal y desconsiderada frialdad hacia el hombre, frialdad que, comparada con la anterior sumisión y acatamiento, hubo de parecerle inhospitalaria enemistad.

Todos, ¡ay de mí!, sus iras
Sin Albedrío ejecutan.

Y, parangonando el funcionamiento natural de sus sentidos y potencias, tan natural como antes de su elevación a la Gracia, con el que tienen ahora tras el fracaso sobrenatural, exclamaba con razón:

Tengo ojos, y no ven;
Tengo oídos, y no escuchan;
Tengo manos, y no tocan;
Tengo labios, y no gustan;
Tengo pies, y no se mueven;
Tengo voz, y no pronuncia;
Y, en fin, sin Entendimiento
Ni albedrío que me acudan,
Tengo aliento que no alienta
Y corazón que no pulsa.

3. *Vida hipostática. Segunda trascendencia del hombre*

La raíz del fracaso del primer intento de vivir el Hombre en plan de vida sobrenatural provino, desapasionadamente hablando, de que el injerto de la Gracia se hizo en una naturaleza *perfecta* en su especie, mientras que tal injerto no pasó del estado incipiente de germen, tanto que no llegó a contrabalancear en ninguna de las potencias del hombre el peso de lo natural con el peso de lo sobrenatural: conocimiento intelectivo natural claro y distinto con conocimiento sobrenatural, al menos igualmente claro y distinto; ser con ser, y no con deber ser; presencia sensible plenaria y propia de los objetos naturales frente a presencia por símbolos, indirectas, indicaciones, barruntos de los sobrenaturales.

Fue caída, pero no de muy alto; y, aunque las consecuencias fueron *de suyo* infinitas, con todo y mirada la cosa, no desde ese mirador o belvedere de lo *de suyo*, sino desde el de *lo nuestro*; —y desde él lo miró Dios *sobrenatural*—, no llegaron a sacarse; y quienes primero no las sacaron ni dejaron que corrieran fueron las Personas divinas. Que un descuido leve pueda tener consecuencias gravísimas dentro de un universo encadenado *causalmente*, es cosa que vemos todos los días. Y, si la ley no puede evitar que las consecuencias físicas sigan su curso inmutable y destructor, depende de la impotencia de nuestras leyes y

de sus autoridades; pero respecto de Dios la cosa no corre así. Podemos admitir, con una dosis de benevolencia teórica grande, muy grande, que los pecados tienen malicia infinita, gravedad infinita, y aceptar reverentemente lo que Calderón, siguiendo a los teólogos de su tiempo, no a los de otros más antiguos, ponía en boca del Padre:

Es infinita la injuria
Contra infinito Poder
Y no puede dar ninguna
Satisfacción infinita.
Por sí el Hombre.

Pero, aun sin admitir las teorías escolásticas sobre este punto, parece mucho más fundado acudir a la misma naturaleza de la Gracia que, por ser don, no hay manera de merecerla; y, de consiguiente, así como no hay modo, perdido un billete de lotería de valor siempre inferior al premio máximo, de tener derecho a aspirar al premio, aunque uno tenga en el banco más dinero que el que primeramente tuvo que emplear en comprar su billete, de parecida manera, una vez perdida una Gracia, un Don, no hay modo de volverlo a obtener, por muchas acciones del orden natural o no gracioso que ponga uno; es preciso que el Dador se sienta otra vez Dador.

La distancia entre natural y sobrenatural es *inconmensurable*, es decir: no hay entre los dos órdenes una medida común, como entre 1 y 1.000.000 la medida común es la unidad entera, aunque la distancia numérica sea de un millón de unidades; empero, ya los griegos descubrieron que dentro del mismo orden numérico hay números *finitos* inconmensurables entre sí, sin medida común, como 1 y la raíz cuadrada de 2; y no digamos que en matemáticas modernas se conocen casos y casos en que hay magnitudes *finitas* a las que no llegarán jamás otras por mucho que vayan aumentando. Es la inversa del llamado axioma de Arquímedes, propio de la aritmética clásica que conocieron los escolásticos en sus líneas más simples.

Pues, ¿qué diremos de una extensión del concepto de infinito a dos órdenes, y más distintos entre sí que los números más distintos? Por éstas y mil otras objeciones que pudieran hacerse a las teorías teológicas que con la mayor voluntad, y Dios se la habrá recompensado en su infinita largueza, hicieron para ex-

plicar la conveniencia de que la Unión hipostática o Personal de una Persona divina con la naturaleza humana, a fin de reparar la pérdida de la Gracia primera, no invalidan dos puntos fundamentales:

a) La Gracia es siempre Gracia, don, regalo; y no hay manera, una vez perdido un don o regalo, de hacer *méritos* para que nos lo vuelvan a regalar. Lo natural no puede nunca merecer lo sobrenatural, no precisamente porque la distancia entre ambos órdenes sea infinita, sino porque son dos órdenes absolutamente diversos, más que logaritmo de dos y Cervantes, que no hay modo de hacer que Cervantes sea el logaritmo de dos, ni que el logaritmo de dos sea abuelo de Cervantes...

b) Si se quiere que, con alguna probabilidad, un *germen* de vida sobrenatural pueda con una naturaleza *perfecta*, es preciso que se den a tal germen unos auxilios tales y tantos que contrabalanceen eficazmente el poder de lo natural y su perfección intrínseca. Es sumamente aventurado ponerse a conjeturar los modos que debiera emplear un germen sobrenatural para vencer en una vida natural, cuando ni siquiera sabemos qué es vida natural, y lo supieron muchísimo menos que nosotros los teólogos y filósofos escolásticos que inventaron audazmente esas teorías para hacernos intelectualmente digestible el dogma; pero es posible atacar el tema, como con ciertos tipos de tiro de artillería, por *elevación*, es decir: señalar un tipo de relaciones entre vida sobrenatural y natural que baste de seguro para vencer la desproporción entre vida natural *perfecta* y vida sobrenatural en *germen*. Y este tipo de disparo emplearon instintivamente los teólogos.

Porque es claro que unión *hipostática*, personal y directa de una Persona divina, como el Verbo, con la naturaleza humana tendrá fuerza más que suficiente para que se imponga tal Gracia en persona sobre la naturaleza humana; y es tanto el poder, aun ontológico, de esta unión, que los teólogos tomistas sostienen que la naturaleza humana no existe con la existencia propia finita que le es debida por ser finita, sino con la existencia infinita del Verbo.

De consiguiente: un medio seguro de que en la naturaleza humana, perfecta en su orden natural, venza la Gracia es que ésta se una con aquélla por modo personal, se apersone, se *encarne*. Y tal es el caso de Jesucristo nuestro Señor. Vida *hipostática* sobrenatural puede, de sobras, con vida natural *perfecta*.

Y porque la Sabiduría divina, el Verbo, sabía perfectísimamente que el caso humano de unión entre naturaleza humana perfecta y Gracia en germen era casi casi desesperado, desde el punto de vista del poder de la naturaleza, propone al Poder la solución por *elevación*: la unión hipostática como medio seguro y suficiente para hacer que venza la Gracia sobre la naturaleza. Y en adelante la gracia-germen se verá ayudada en sus funciones de injerto pretencioso por el Mediador Cristo, por la Gracia personificada y apersonada en Jesús, contra la naturaleza humana perfecta. Y los *medios* para fortalecer a la Gracia germinante, que es la nuestra, contra la naturaleza humana perfecta, que es lo nuestro por antonomasia, serán los *sacramentos*, y en especial el de la *Eucaristía*. Pero, antes de llegar a este punto, no dejemos pasar otros más cercanos a nuestro intento.

Oigamos a la Sabiduría, proponiendo sin resquemor, sin grandes gestos de injuriada por el pecado del hombre, el remedio:

> [...] Pues es una
> La voluntad de los Tres,
> Si el Poder pone la suya,
> Si la Sabiduría pone
> Con la obediencia la industria
> Y el Amor pone la obra,
> Persona hay que enmiende y supla
> La insuficiencia del Hombre;
> Pues la Humanidad conjunta
> A la Sabiduría, como
> Hipostáticas se unan,
> Satisfacción infinita
> Tendrá la infinita culpa.

Y después de esta determinación de las tres divinas Personas, nos muestra Calderón en dos escenas (XV, XVI) cómo los Elementos, externos integrantes del Mundo natural e internos componentes del hombre, lo vuelven a su estado primero, al natural: que en adelante, y con la memoria de pasadas grandezas, se le volverá prisión; y la vida puramente natural, cadenas. Y dormido o aletargado por la caída, entreverando sus reflexiones con sueños y dolorosa vigilia, dice, sobreponiéndose a la duda «¿vigilia o sueño?», mareo general,

[...] heroicos anhelos
Me llaman; y así iré

Y pretende...

[...] cobrar,
Pues es mío, el alto estado
En que me vi...

Nótese, por contraposición con el drama *La vida es sueño*, que la leve experiencia de la vida sobrenatural, casi un solo acto de ella, inestable y facilísimamente perdible y perdido, deja en el hombre una certeza de sí, que le permite evadirse de todas las dudas teóricas, de esa disyunción atormentadora que es *verdad o falsedad, realidad o sueño*.

Y es que, como dijimos en I.3, *part. prim.*, tan sólo la *duda*, la sospecha, la incertidumbre de que haya algo así como vida sobrenatural, vida sobre todos los tipos de vida natural que tenemos, pone a la vida natural en una tensión y expectativa tal, en unas ansias y curiosidades, que dejan tamañitas a las que puedan ofrecernos otras experiencias nuevas para la vida natural de ciertas edades. Y no hay como poner la vida a tensión y presión para que se desvanezcan las dudas teóricas, para que caiga despeñado el entendimiento.

Y la vida natural, puesta a presión suprema por la vida sobrenatural, aun la en estado de simple germen, se halla tan segura que, al preguntar la *Sombra* al Hombre,

[...] que, pasada,
¿Qué ventura no es soñada?,

el Hombre le contesta, audaz y confiadamente:

Lo que pasó; bien se ve
En la distancia que haber
Suele entre cierto y fingido,
Que uno, no ha sido, otro ha sido,
Aunque ha dejado de ser.
Y así, pues sé que es verdad
Que, aunque en este estado estoy,
Príncipe heredero soy,
Y que aquella majestad
No fue sueño, iré a cobrarla.

Y cuando la Sombra le arguye:

Sueño fue para ese empeño,
Que toda la Vida es Sueño,

el Hombre le replica con prudente manera: «Luego ésta lo es»; *ésta*, a saber: la vida *natural*, despierta o dormida, poco importa;

[...] con que se halla
Tu réplica convencida
Porque si la Vida es
Sueño, ¿no es fuerza después
Que duerma esta triste vida
Que a mejor vida despierte?

La vida natural íntegra parece sueño, cuando se ha vivido, aunque no sea sino por un momento y en estado germinal, la vida sobrenatural, que semejantes vivencias imprimen carácter indeleble.

Empero el Hombre comprende bien que la vida natural no le da ni derechos ni méritos ni medios para llegar a vivir otra vez una vida sobrenatural; y para intentar empresa semejante convoca a su Entendimiento (escena XVIII) y éste trae arrastrando al Albedrío (escena XIX), que bien sabe el Hombre que, siendo la Vida sobrenatural vida potenciada, es soberanamente *libre*, como que es Don esencial, Regalo, Gracia,

[...] que apliques
Una vez tu libre acción
Al fuero de la Razón;

esto le pide el Entendimiento al Albedrío; súplica admirable, contra toda la tradición filosófica clásica y medieval, contra el ambiente racionalista que inclusive desde España se difundía sutilmente por Europa, proveniente de ciertas obras mentadas largamente en I.4, *part. prim.*, y a esta súplica se une la del Hombre entero:

Que voluntario supliques
Al Poder que me crió
Que perdone mi delito.

Y la objeción insidiosa, en parte verdadera, de la *Sombra* que le recuerda la infinidad de pecado cometido, responde por el Hombre el Entendimiento:

[...] poder al Poder queda,
Saber le queda al Saber
Y amor al Amor.

Sombra: ¿Quién te ha dicho eso?
Entend.: La Fe.

De la caída, sin embargo, le han quedado al Hombre ciertas memorias vitales, indesarraigables, determinadas ansias y anhelos que, en el caso de una simple reversión al estado natural, no existieran. El haber vivido, aunque no sea sino germinal e imperfectamente, la Vida sobrenatural, deja un cierto *carácter*, imperdible, y deja en el Entendimiento una Fe especial, fe sin raíces en la sustancia del alma, que la raíz propia de la Fe es la caridad y la Gracia santificante, pero que, cual planta que de aire vive, vive también tal Fe de *recuerdos* de vida sobrenatural, de ansias, de súplicas anfibias, que no son ni sobrenaturales ni simplemente naturales.

Por este motivo o recuerdo el Entendimiento habla al hombre de *señas, visos, rasgos, bosquejos, de alegóricas ideas, de sentido místico* que cree descubrir en un cierto misterioso canto que acaba de resonar:

Gloria a Dios en las alturas
Y para el Hombre en la Tierra,

entonado por un *Peregrino* (escena XXI); que *Peregrino*, y *galán peregrino* en nuestra naturaleza, es Jesucristo, por su Persona divina en humana naturaleza íntegra y verdadera, no aparencial y fantasmagórica como herejes sostuvieron y contra ellos valientemente *Osio el Español*.

Y el *Peregrino* confiesa, con qué respetuosa generalidad, al Hombre, que sólo dice —y para qué más:

El Hombre soy, despojado
De la más feliz herencia
Por sugestión de un delito.

Y añade aquella frase capaz de inmortalizar, sin otras más, a su inventor:

Que su perdida grandeza,
Aunque pasó como sueño,
Como verdad atormenta.

Ante tal confesión —¿natural, sobrenatural, híbrida de ambos?— la *Sabiduría encarnada*, el Hombre *endiosado*, le dice:

Ya estás libre, que yo sólo
Quebrantarlas puedo,

las cadenas de la Culpa. Y el hombre natural, elevado otra vez a la vida sobrenatural, le contesta con una oración de esas que por desgracia no han pasado a los devocionarios:

[...] Deja
Que humildemente rendido
Me eche a tus plantas, y en ellas
Confiese que Tú rompiste
Las ataduras que eran
Eslabones de mi Culpa;
Y porque en su recompensa,
Sacrificios de alabanzas,
Tu nombre invocado vea
El mundo que, en hacimientos
De gracias, gracias te vuelva,
Voto hago... Pero no puedo
Proseguir, porque la negra
Sombra te dije, en mi busca
Vuelve; sal a detenerla,
Al paso, mientras que de estos
Montes la fuga me ausenta,
Donde, en fe de tu piedad,
Su ira de vista me pierda.
—Entendimiento, Albedrío,
Venid, de aquí huyamos.

«De los escarmentados nacen los avisados», dice el refrán. El Hombre, sintiendo una vez más la Gracia dentro de sí, y por modo de germen, como la vez primera, cuyo recuerdo «como verdad le atormenta», no quiere meterse en tentación, que sabe por experiencia cuán poderosa es la naturaleza, por ser en su orden perfecta, y huye de *estos montes*, de los montes del Mundo natural, y húyese con su Entendimiento y con su Albedrío.

Húyese metafóricamente el Hombre, pues en verdad y realidad su naturaleza se queda como cadenas de la Sabiduría en Persona.

Y es de notar que Calderón no emplea el nombre de Adán, ni siquiera el de Jesús de Nazaret, para así distinguir individuos

dentro de la especie humana, sino que habla pura y simplemente de *Hombre*. Y al *Hombre*, en cuanto tal, se dirige la *Sabiduría* con aquellas palabras:

[...] En fin, Hombre, dejas
Tus prisiones en mis manos,
Bien que con la diferencia
De estar en ti como propias
Y estar en mí como ajenas.

(*Pónese la cadena y recuéstase en la gruta*.)

Mas yo las haré tan mías,
Que a la Culpa lo parezcan,
Hallándome en tu lugar:
Sea cabal la fineza,
¡Oh, Poder! ¡Oh, Amor!, ya que
Tosca piel y basta jerga
Vistió la Sabiduría
De humana naturaleza.

Y unidas ahora naturaleza humana perfecta con Persona divina, infinitamente más perfecta que ella, con una Gracia Personal, podrá vencer ya sin sombra de duda las inclinaciones naturales. Pero ha sido menester que Dios sobrenatural pusiera en este plano las cosas, para que la lucha entre naturaleza y Gracia pudiese decidirse a favor de la Gracia.

La naturaleza humana, el *Hombre*, ha sido, pues, elevado al orden de lo sobrenatural divino, al orden de las Personas divinas. *El hombre es Dios en persona.*

Ahora será cuestión de que esta elevación personal en *uno* de sus individuos redunde en bien de la especie entera. Y así será, porque la unión se hace entre *Hombre* y Persona del Verbo, y si sucede sólo en uno de los individuos es accidente y cosa circunstancial, pues tal individuo concreto hace de representante del Hombre en cuanto tal. Nada de individualismos. De aquí que Calderón no hable en parte alguna de Adán y de Jesús, hijo de María y de José, nacido en Nazaret y muerto en Jerusalén.

El Auto sacramental, que filosóficamente desentrañamos, tiene lugar en el *Hombre* en cuanto tal.

Y como por una ley *ontológica* la especie humana no existe en un solo individuo que la agote —como dicen algunos teólogos sucede en los ángeles o espíritus puros donde cada uno es

una especie íntegra—, sino que es un *plural* de individuos, de ahí que la Encarnación o apersonamiento del Verbo en un individuo resulte accidental sumisión a una ley *ontológica*, mas no plan intrínseco de Dios sobrenatural en su apersonamiento. La unión hipostática pertenece, pues, de alguna manera primariamente al Hombre, a la especie humana, y, secundariamente, a uno de su individuos; y para que así sea escogió Dios especie con individuos y no especie con un solo individuo, como en el orden angélico acontece.

Todos los hombres, pues, nos hemos de sentir hipostáticamente unidos con el Verbo, y sentírnoslo tanto como nos sentimos todos y cada uno hombres y de la misma especie que nuestros semejantes.

El Verbo sacó, hablando a nuestro modo, esta misma consecuencia; y para que efectivamente pudiéramos disfrutar de la unión hipostática que por una casualidad ontológica, por cosas del orden del ser, sucedió en un individuo, instituyó *Sacramentos*, y el mayor y más sublime de todos, que es la *Eucaristía*.

4. *Vida eucarística o sacramental. Segunda trascendencia de los individuos humanos todos*

Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in Me manet et Ego in illo. «Quien come mi carne y bebe mi sangre, en Mí permanece y Yo en él.» Así habló Jesucristo como nos lo refiere san Juan en su *Evangelio* (VI, 56); y para que no cupiese duda de que hablaba «en realidad de verdad» (*vere*), comenzó la frase diciendo: *caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus*, que su carne era *verdaderamente* alimento, y su sangre *verdadera* bebida.

Dejemos de lado discusiones teológicas, ortodoxas unas y heréticas otras desde el punto de vista ortodoxo; lo que en todo esto nos concierne es que el apersonamiento o divinización de un *individuo* de la especie humana nos toca y tiene que tocar de alguna manera a *todos*. Y la invención de esa forma o manera de participar todos de la unión hipostática de uno déjase, como es natural, a los recursos de Dios. Y por cierto que la manera fue digna de tan alta mente y generosa voluntad.

Los sacramentos no son sino esa misma manera, diversamen-

te modulada, de hacernos participar a cada uno de los hombres de la unión hipostática que en uno de los nuestros aconteció.

Ante todo es preciso que el Hombre *renazca* a vida sobrenatural, que perdió por el pecado original. Y este nuevo renacimiento, se hará por virtud no de *una sola* Persona divina, sino de las *tres*, como para significarnos que en él la vida sobrenatural de la Gracia va a quedar asegurada *triplemente*, por la triple vida sobrenatural de Dios, realizada en las Tres Personas de la Trinidad.

Y así se bautizará a cada uno de los hombres en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y la vida sobrenatural de la Gracia que en el Bautismo se infunda será triplemente sobrenatural.

Y como no fuera proporcionado que el Hombre por dentro sea triplemente sobrenatural y no lo sea en modo alguno el mundo en que tenga que vivir, Dios dispuso que los *Elementos* físicos concurrieran con una especie de acción instrumental originalísima a esta regeneración del hombre, elevándolos así a ellos mismos a una cierta manera de sobrenaturalidad. Y para cada Sacramento instituyó una *materia sensible* que, como representante del *género* entero de los cuerpos del Mundo físico, interviniese en este nuevo orden, nuevo de verdad por su sobrenaturalidad.

De la función simplemente *simbólica* que los elementos alcanzaron en la primera generación del Hombre a la vida sobrenatural —la que en el Paraíso tuvo lugar—, ascenderán en la Ley de Gracia a función *sobrenatural instrumental*, a *materia de sacramentos*. Y esta función sacramental no es simplemente *simbólica*, cual la de la manzana del Paraíso; es *real*, y pertenece por una cierta analogía, como se dice técnicamente, al orden de la causa eficiente instrumental.

Júzguese, hablando a lo humano, qué debió sentir el *Agua* al pronunciar aquellas palabras de Calderón:

Esta clara, pura, tersa,
Natural Agua, que yo
Del Jordán en las riberas
En esta concha cogí,
Lave del Hombre la ofensa.
Pues que santificados
Sus ondas bellas

A mejor Paraíso
Le abren las puertas.
[Escena XXVI.]

Y *Tierra, Aire y Fuego*, para así con el *Agua* integrar la representación de todo el Universo físico en el nuevo orden de la Gracia, colaborarán en la materia y forma sensible del Sacramento de la Eucaristía, en que se nos da en alimento Jesucristo en persona, es decir: una vida sobrenatural de orden supremo que vive por apersonamiento del Verbo en carne y sangre humanas.

Pero sigamos ante todo a Calderón, y notemos de paso que la teología escolástica hizo destacar cómo todo el universo físico, representado en los cuatro Elementos, interviene en el orden sacramental, que tampoco hizo pasar a primer plano al *Hombre*, sino que en sus explicaciones aparecen en él individuos concretos: Jesús de Nazaret y Adán.

Tierra. El de la Tierra
Que en espigas y vides
Dará remota materia
Al más alto Sacramento
Diciendo cuando la ofrezca:
Cread, vides y espigas,
Pues os espera
La venura de veros
Viandas eternas.
Príncipe. ¿Qué es ser eterna vianda?
¿Vides y espigas sustentan
Más que al cuerpo?
Sabiduría. Sí, que el alma
Sustentan también.
Sombra. ¿Cuándo esa
Maravilla será?
Aire. Cuando
Esa remota materia
Sea próxima, y al Aire
Formar y pronunciar veas
Tan misteriosas palabras
Que el pan en carne convierta
Y el vino en sangre, la voz
De la Sabiduría inmensa;
El día que diga...

Sabiduría. ¡Esto es
Mi Carne y mi Sangre mesma!
Príncipe. Que el vino que es vino, el pan
Que es pan, carne y sangre sea,
Es dura proposición.
Aire. No es.
Príncipe. ¿Por qué razón?
Aire. Por ésta:
¿Qué mucho de una cosa
Que otro hacer pueda
Voz que de nada hizo
Cielos y tierra?

No otra razón tenía santo Tomás, como vimos en I.3, *part. prim.*, para trocar la dureza de la *proposición*: «este pan es mi carne y este vino es mi sangre», en que parece echarse por tierra el principio de incomunicabilidad específica, de distinción esencial de las cosas, en proposición relativamente inteligible y cuando menos pasable, pasable *sin contradicción*, que es la condición mínima que exigen las tragaderas del entendimiento.

La escolástica tomista medieval tomó en serio esta proposición y sostuvo audazmente que Dios puede convertir íntegramente sin pérdida alguna de entidad o realidad, una piedra en ángel y un ángel en piedra. Y por el mismo motivo, sin pérdida alguna de realidad puede transustanciar el pan en cuerpo de Cristo y el vino en su sangre.

Y continúa la *Sombra* preguntando:

¿Y quién me dirá en qué forma
Maravilla tan inmensa
Se manifestará?
Fuego. El Fuego
Si atiendes, si consideras
Que el Fuego es Amor.
(*Sale el Amor.*)
Amor. Y Amor
El que hace la fineza,
Puesto que amando hasta el fin
Dejó ese tesoro en prendas;
Y pues la forma preguntas,
La forma, Sombra, es aquélla.
Fuego. Debajo de cuya blanca
Nube de cándida oblea

El Fuego de Amor contiene
Con real divina asistencia,
En carne, sangre, alma y vida;
Porque mires, porque adviertes...

Si en finezas varias
Amor se muestra
¿Qué será en la fineza
De las finezas?

Y con este Sacramento quedó asegurado alimento sobrenatural continuo para la defensa de la vida sobrenatural de la Gracia, expuesta de continuo a las asechanzas vitales de una vida natural perfecta.

Ya no regirá aquel desequilibrio que hicimos notar en la primera generación de la Gracia. Y los teólogos, desentrañando sabiamente palabras divinas, descubrirán que la Gracia toma en la naturaleza una forma proporcional, y análogamente ramificada, a la estructura del alma. Y así hay una Gracia santificante que hace como de segunda naturaleza, y que echa raíces en la esencia y sustancia misma del alma; y hay virtudes sobrenaturales, como la Fe, la Esperanza y la Caridad, que hacen de potencias o facultades propias para esta vida sobrenatural, y de la Gracia santificante dimanan; y mil clases de auxilios o gracias actuales, prevenientes, acompañantes...

Pero todos estos puntos, interesantes bajo otros aspectos, nos proponen una pauta de trascendencia y órdenes de *sobreponerse* que jamás hubiera barruntado la más audaz de las filosofías.

Por la Eucaristía es posible que lleguemos todos, todos y cada uno de los hombres, a participar *real y verdaderamente* —con la profunda intimidad del alimento—, del apersonamiento y unión hipostática que en un individuo de los nuestros, en Jesucristo, tuvo lugar.

Y con esto el hombre escapa a la encerrona que le tiende el orden esencial: la ontología. El hombre es un ser que, por de pronto, parece fijo y delimitado a una especie: *animal racional*, o compuesto de hombre y fiera. Empero esta sustancia puede transustanciarse de varias maneras: una, elevando su vida natural y esencial a vivir una vida sobrenatural, y otra a vivir una vida eucarística, por unión interiorizante del cuerpo y sangre

del único individuo humano viviente con vida personal divina y sobrenatural: *Cristo.*

5. *El modelo sacramental del filosofar español*

Si damos ahora una mirada retrospectiva y comparamos el drama *La vida es sueño* con el auto sacramental del mismo título podremos sacar algunas consecuencias importantes para el tipo del filosofar genuinamente español.

El *drama* se desarrolla en plan puramente *natural,* y como una lucha entre tipos de *hombre natural,* representados por: 1) una composición apriorística, matemática, racionalista del Hombre; 2) el hombre en cuanto fiera, es decir: el hombre pasional; y 3) el hombre ético. Y es característico el que el hombre ético —de ética arraigada en el *Pueblo* y para los destinos y empresas populares, y no para realizar, como ahora se dice, valores propiamente individuales—, reporte la victoria sobre el *racionalismo.*

a) La Vida ético-popular, natural siempre, es el modo genuinamente español de vencer al racionalismo y apriorismo.

También de alguna manera en Kant la Ética está por encima de la Razón; empero la ética kantiana, aun dejando aparte aspectos que no caben holgadamente en esta obra-ensayo, se distingue de la auténticamente española en que no está arraigada y como respaldada *por el Pueblo y para el Pueblo*, sino que intenta que las máximas de una voluntad individual sirvan de norma de legislación *universal,* es decir: más allá de todo Pueblo.

Porque no nos equivoquemos: así como no hay árbol de especie real alguna que eche sus raíces en toda tierra y menos aún árbol que sea ni más ni menos que árbol en toda su universalidad, de parecida manera la realidad que llamamos nominalmente «vida humana», *humanidad*, está *realmente* especificada y diferenciada, dividida y aclimatada en diversas casiespecies que se denominan *Pueblos*. Y de los *Pueblos* nacen las *Naciones*, y de las Naciones surgen, por procesos que aquí no interesan, esas formas siempre más o menos rígidas y técnicamente, más que vitalmente, organizadas que son los *Estados.*

La Naturaleza no se ha propuesto jamás, hablando a nuestro modo, producir realidades *genéricas*, indiferenciadas específicamente, algo así como mares de vida arbórea, océanos de vida sensitiva, universales protozoos, sino que directa y propiamente produce *especies* y dentro de las especies *individuos*. Las universalidades superiores a especie son productos *racionales.* Y la tendencia a imponer sobre lo real, sobre todo en los Estados, una universalidad que trascienda a la *especie natural de vida social* que es *Pueblo* conduce a Éticas imperialistas cual la kantiana.

Tales filosofías van a la Ética «por razón de Estado», para construir no un estado popular y naturalmente especificado, es decir: naturalmente definido y separado de los demás, sino para alzar un Imperio universal en que todas las diferencias vitales, de vida social o individual, queden borradas. Y no tiene nada de extraño que a tales Éticas de tendencias y plan universalistas y suprapopulares, irrespetuosas para con las especies naturales de Vida humana, acompañe una *técnica* tan desarrollada y arrolladora que aplane y apisone, uniforme y aplebeye todas las diferencias naturales.

La universalidad ha de conseguirse de rechazo, indirectamente, por añadidura, como decía el Evangelio respecto de los bienes materiales; la *popularidad* puede y debe ser fin propio y directo, pues la humanidad propia y directamente se especifica en *Pueblos*.

La ventaja de centrar la Ética en los valores a realizar apoyándose en esencias populares, en manifestaciones de cultura popular, no culterana o técnica, consiste en que tal Ética es *viviente* con las dos únicas vidas reales que existen: la de la *especie* y la del *individuo* de la especie.

En contra de este plan de filosofar *natural, popular,* Basilio encarna no sólo el racionalismo en el orden *teórico* —como tendencia racional, a imponer a la vida mental—, sino como tendencia *educativa* y programa de *Estado*. Y todos estos planes *universales* de Basilio fracasan por doble causa; porque Segismundo es hombre y es fiera: por el *ímpetu vital* y por la *ética popular.*

Ni *racionalismo*, ni *empirismo* ni *simple ímpetu vital* a lo bergsoniano, se tienen ante una Ética de estilo *individuo arraigado en Pueblo*, en especie real humana. Y este centramiento y reconocimiento de que, en el orden *natural*, las especies de tipo

Pueblo son las únicas reales, y en ellas los individuos, y no son *reales* tipos más universales, como vida sensitiva y menos aún Vida en general, es una refutación del sistema bergsoniano, que pretende demostrar que la Vida, en su forma primigenia y creadora, es ímpetu vital indiferenciado, capaz ciertamente de diferenciarse *transitoriamente*, siendo con todo tales especies de vida reabsorbibles, disolubles, en el *Océano* de vida que es el estado propio de Vida en cuanto tal. Lo cual, en definitiva, y por más que Bergson proteste, es volver al predominio de lo *universal* sobre lo específico e individual.

Perder lo *Popular* equivale a perder la *especie*. Al perderla, gana uno aparentemente en universalidad, pero ésta es de estilo *ameba*: gelatinosa, continua, uniforme.

Por su raíz o raigambre *popular*, la Ética supera el *egoísmo individualista*, sin caer en un altruismo o filantropía universal que desliga, sutilmente, de todos los compromisos para con lo *real* humano: su Pueblo y sus coterráneos, puesto que es imposible hacer el bien a todos los hombres sin distinción, con esa igualdad que es de esencia de lo universal respecto de los casos en él incluidos.

La Ética moderna de *valores* está constituida aún en plan kantiano, a pesar que Scheler pretenda hacer de ella una refutación del apriorismo y formalismo kantianos, porque se intenta mostrar que los valores poseen una universalidad de tipo *deber ser —ideelles Seinsollen* de Hartmann—, que supera y trasciende todo lugar, tiempo, especie, género, individuo, raza, pueblo, y se dirige a la Persona, irreal componente de nuestro ser real de hombre (cf. I.5, *parte primera*).

Y al pasar desconsideradamente el *valor* moral por sobre el Pueblo y los individuos, traspasa o transgrede un precepto básico que es la *autenticidad vital* en la práctica de los valores.

Empero todos estos y otros puntos cabrían mejor en otra obra destinada a la *Ética popular* española y sus relaciones con los tipos europeos de Ética y Moral.

Mas no puedo resistirme a proponer aquí dos modelos, uno alemán y otro español clásico, de *plantear* el problema moral en toda su generalidad. Y sea el primero el de Scheler, en su *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*.

Los siguientes *Axiomas*, dice, valen para toda esfera de valores:

1. *La existencia de un valor positivo es de por sí un valor positivo.*
2. *La no existencia de un valor positivo es de por si un valor negativo.*
3. *La existencia de un valor negativo es ya de por sí un valor negativo.*
4. *La no existencia de un valor negativo es de por sí un valor positivo* (pp. 21-22, edic. 1927).

Valores positivos son, por ejemplo, la justicia, la lealtad, la misericordia, el honor...; y valores negativos o polarmente opuestos son, v. gr.: la injusticia, la deslealtad, la crueldad, la infamia... Y por existencia o no existencia debe entenderse su realización en un ser, sea tal realización por modo de *virtudes* o de otras maneras.

Nótese ahora la formulación que de ese mismo problema moral da Fernando de Rojas, en *La Celestina*: «En los bienes mejor es el acto que la potencia; y en los males, mejor la potencia que el acto»; y ejemplifica en un caso que, con la terminología de Scheler, denominaríamos del *valor* positivo «salud», y del valor negativo o *contravalor* «enfermedad».

> Así que mejor es ser sano que poderlo ser, y mejor es poder ser doliente que ser enfermo por acto, y, por tanto, es mejor tener la potencia en el mal que el acto [Acto primero, palabras de Pármeno].

Donde es de notar, entre mil otras cosas, que aquí se habla de *bien y mal*, no de *valor* positivo y *valor* negativo; de bien y mal, así en *concreto*, realizados y en realidad de verdad; y de *potencia* o *poder y acto* —no de abstractas existencia o no existencia—; y de *serlo* o *no serlo* uno, una persona individual, concreta. Y por este hilo que nos pone en las manos un criado y nos ofrece un escritor de los primeros de la lengua castellana en una obra suya que, como dice Cervantes de ella:

> Fuera divina, si ocultara un poco más lo humano,

pudiéramos sacar el ovillo entero del tipo *español* de ética: ética de *bienes* y males, de *virtudes* y vicios, de *poder* y acción, de *ser* o no ser; y no de *valores*, existencias o no existencias, positivo y negativo.

Empero todos estos detalles y digresiones, que tal vez pudieran evitarse, se encaminaban a una afirmación capital: si bien

es cierto que el *racionalismo* puede vencerse *en español* mediante una *moral de tipo popular*, a base de *bienes del Pueblo y para el Pueblo*, y asentada sobre la *Libertad*, sobre el *poder ser o no ser*, con todo tal *Ética* no es el ápice de la tendencia filosófica plenaria del español, porque no permite una real, genuina, total, absoluta, *transustanciación*.

En efecto: la Ética nos deja puros y simples hombres, individuos de un Pueblo, con vida natural incardinada a la vida colectiva especificada que es la del *Pueblo* de cada uno. Las acciones éticas, las empresas populares, dan a la conciencia individual tal firmeza que le permiten superar todas las dudas de la Razón teórica, y poner a la filosofía íntegra por fundamento no un «pienso, luego existo», ni siquiera «me engaño, luego existo» —de Descartes y san Agustín respectivamente—, sino aquella magnificente frase:

> No se pierde el hacer el bien ni aun en sueños,

en que la Ética de *bienes*, de valores realizados a costa de nuestra carne y sangre —no digamos a costa de nuestros dineros—, da una seguridad tal a la vida que el bien resulta imperdible, asegurado contra sueños y realidad racional, contra los incendios de las dudas, y contra todo accidente, aunque sean la duda cartesiana, la abstención fenomenológica...

b) La vida ético-popular, por ser natural, no opera transustanciación real ninguna en el hombre.

En Calderón, tan compenetrado con lo que el Pueblo español sentía, con lo que le llegaba al alma y le pedía el alma, encontramos el mismo tema *La vida es sueño* traspuesto a dos órdenes: uno *natural* —en el drama—, y otro *sobrenatural* —en el auto sacramental.

¿Por qué esta necesidad de trasponer y levantar el *mismo* tema a dos órdenes radicalmente diversos? (Dejemos de lado las fechas de ambas obras y la cuestión que ello entraña.)

Parece haber *Pueblos* a quienes la vida no les pide trascenderse, superar el tipo humano de vivirla. Así le pasó al griego y al romano clásico. Y, si en estos pueblos se hallan esporádicamente genios a quienes les pide el alma trascendencia, disconformes con lo que cada cosa es por de pronto y de primeras, como Platón, tal trascendencia es de tipo unitario, o sea: por

evolución continua se pasa de un estado inferior al superior, y por cierto movimiento de implicación y explicación, de emanación y absorción, procede todo de Uno y vuelve a Uno todo. Así Plotino. Ese tipo de superación por panteísmo o monismo no es de nuestro tipo. Por este motivo he ido haciendo notar en sus correspondientes puntos la distinción entre Dios y Personas divinas, o sobrenaturaleza de Dios, y por ellas se verifica el proceso de sobrenaturalización, propuesto por la religión cristiana.

También en Bergson hallamos un tipo de superación (de corte monista) de las vidas individuales por reabsorción en el Océano de Vida que es el ímpetu vital en su propio estado. La vida individual o específica, reabsorbida en la Vida universal, no llega a un estado sobrenatural estrictamente dicho, lo cual, en definitiva, no es tampoco superarse sino extenderse y recogerse a primitivo estado de sí.

El español Calderón cayó en cuenta de que el tipo de superación que en la religión cristiana había encontrado su Pueblo se adaptaba perfectamente a sus más íntimas exigencias, y le dio expresión *teatral*, pública y popular, plazuelera, no del foro romano o ágora griega, que eran lugares del *Estado* y no del *Pueblo*.

La trascendencia que con la Fe en la religión cristiana se conseguía era doble:

a) *Trascendencia en vida sobrenatural de la vida natural*, precisamente a base de una categoría, lo diremos con términos técnicos, que jamás entró ni puede entrar en las categorías del orden del ser, a saber: la de don, *gracia*, regalo, sorpresa. Una vida genuinamente sobrenatural sólo puede ser vida de Gracia, porque si lo es de *necesidad* caemos en un monismo panteísta de estilo más o menos sutil y disimulado.

Sin la doctrina de la *Gracia*, de la Vida sobrenatural como esencialmente constituida por la *Gracia*, la doctrina cristiana no hubiera encontrado en el alma española la resonancia inmensa y variada que halló en todos los órdenes de su vida, hasta en la *teatral*, es decir: en la *popular pública*.

b) Empero, como quedó largamente explicado, una vida natural perfecta se come casi necesariamente a una vida sobrenatural que sólo se halle en ella por manera de injerto, de *germen*. Y el alma que anhele *sobreponerse* íntegramente a sí misma, sobreponerse a sí misma aun en cuanto *ser*, no puede contentarse

con una *gracia germinal*, con una gracia santificante en continuo peligro de perderse. Sabe por instinto que quien no asciende cae sin remedio, pues se halla en ese campo gravitatorio ineludible que es lo Natural. Por este motivo el alma española, en sus afanes incontenibles de superación de sí misma, aun de su ser mismo y en cuanto ser, acogió la doctrina cristiana de la Encarnación o Apersonamiento del Verbo, de una Persona divina, en la naturaleza como tabla de salvación para sus anhelos de total trascendencia. Y Calderón, haciéndose eco teatral de ese anhelo popular, prescindirá del hombre y nombre concreto de Jesús de Nazaret y hablará de una *unión hipostática* entre el *Hombre* y una *Persona divina*, precisamente Persona divina y no la *naturaleza* divina de Dios, que tanto naturaleza divina como humana están sometidas al orden esencial, que es el punto de partida, no el de llegada, de toda trascendencia. Esta interpretación de la unión hipostática con el *Hombre*, con *uno de los nuestros* —bien recalcado que se trataba de *uno de los nuestros*— satisfacía las ansias de trascendencia total del alma española, tanto por el término a que se llegaba, que era Dios *sobrenatural*, una persona divina, como por el término de partida, que era la vida sobrenatural incipiente del *Hombre* en el Paraíso terrenal.

c) Teniendo, con todo, en cuenta que la unión con el *Hombre* se verificó en un sólo individuo, el anhelo de total superación de su ser mismo, implícito y latente en el alma española, no podía hallar plenaria satisfacción a no ser que de alguna manera tal unión hipostática con el Hombre le llegara a él individualmente, de real y bien determinada manera. Y hasta este deseo cordial, naturalísimo, lo halló satisfecho en el dogma cristiano de los *sacramentos*, sobre todo en el de la Eucaristía, por el cual se alimentaba real y verdaderamente del cuerpo y sangre de Jesucristo, se unía íntima y entrañablemente con una Persona divina apersonada en el Hombre, en hombre de carne y hueso. La Eucaristía representaba, pues, a los ojos del genuino español de los tiempos de Calderón, el sacramento por excelencia, el remedio para sus ansias de *transustanciación*, de cambio íntegro y superador de la sustancia o esencia que por el primer nacimiento recibió.

Podemos, por consiguiente, concluir que, si es propio de todo hombre ese componente que se ha llamado *trascendencia*,

la trascendencia toma en el español la forma de *transustanciación*. Por la trascendencia común y corriente en las filosofías occidentales el hombre trasciende o se eleva sobre cada ser *en particular*, se trasciende por manera de *universal*, de punto de vista superior a los casos y cosas concretas; empero por ese tipo de trascendencia que, para abreviar, llamaremos *intencional*, no se *transustancia* o sobrenaturaliza real y verdaderamente la esencia y sustancia del hombre. Toda filosofía europea clásica ha supuesto desde siempre que el hombre está bien hecho en su esencia y sustancia, que, por esto, las esencias son inmutables; empero el español cree notar en sus entrañas ganas rarísimas de nacerse a otra vida radicalmente diversa de la que por nacimiento humano posee, nacerse a vida *sobrenatural*, trascender la vida misma en su plenitud, y trascenderla por algún modo de apersonamiento de Persona divina, de Dios sobrenatural, en ella. A esta segunda potencia de ansias de *transustanciación* satisface el sacramento de la Eucaristía, tal como lo explica el dogma cristiano. Por esto lo abrazó el alma española con tan desesperada fuerza y puso a su servicio todo lo que naturalmente tenía: la vida y sustancia natural.

Porque, y este punto es complementaria consecuencia de los anhelos de transustanciación específicos del español, la generosidad y magnificente desprecio que el español castizo hace de la vida *natural* proviene en su más honda raíz del convencimiento de que la vida *natural* es algo a *transustanciar*, a *sobrenaturalizar*, no algo definitivo y única manera de ser.

El español es valiente por *sobrenaturalismo*. Podrá ser que este convencimiento de la necesidad de transustanciarse, de superar su mismo ser íntegro, no tome la forma cristiana, y aún no crea que en ella se encuentre ni la única ni la suprema manera de sobrenaturalizarse, de transustanciarse, de sobreponerse al ser; pero la raíz y savia que alimenta su valentía, su plan de vida íntegra, es siempre un afán incontenible, irracional, supraintelectual, de *transustanciación*.

Y como la ontología es el tratado del ser en cuanto ser, considerado como *inmutable en su esencia*, como no transustanciable, la ontología no será ciencia predilecta del español en cuanto tal. Lo es la metafísica porque ésta incluye un cierto afán de superación (*metá*) de lo físico, de lo dado por naturaleza y en estado natural; y es de ver, quédese para otra obra, cómo la *mística*

española, que es vida en transustanciación en este mundo mismo, devora toda metafísica y no digamos la ontología entera.

Es preciso inclinarse ante el hecho de que la religión y teología cristianas colmaron cumplidamente estos anhelos hondísimos del alma española, allá por los tiempos de Calderón, y los cumplieron tan cabalmente que hasta el *Pueblo* quedó impregnado de sus esencias, y trascendía su lenguaje a teología sobrenatural, no a esas teodiceas o teologías *naturales* que han inventado después teólogos cobardes o para uso de otros tipos de hombres a quienes no pide, como a nosotros, el cuerpo y el alma *sobrenaturalizarse, transustanciarse*.

Tal es el frenesí definitorio del alma española. Frenesí de sobrenaturalismo, frenesí de transustanciación, porque sobrenaturalismo y transustanciación son ellas de por sí *frenesí ontológico*, evasión de todos los frenos del ser.

«¿Qué es la vida? Un frenesí.» Frenesí, no *ímpetu vital*, comedido o cohetero; ni menos *moralidad* con imperativos categóricos, disfraces delicados de imperios naturales; nada de *Yo trascendental* o vida fenomenológica pura, que todo ello presupone, como bajo de orquesta, la timbalera y monótona afirmación de que el hombre posee una esencia inmutable, necesaria, eterna, diamante que desenterrar de entre las escorias de la vida empírica o sensible. Afuera todo eso de *existencia auténtica*, de *Dasein* heideggeriano, cuyo supuesto implícito es que dentro del hombre cotidiano hay un hombre de *realidad de verdad* que por *sola modalización* puede surgir del otro, sin cambios radicales, sin transustanciaciones.

Por esto el genuino español no puede ser ni kantiano, ni husserliano, ni heideggeriano, ni todas esas zarandajas que últimamente han circulado en Europa y que son trajes hechos a medida: a la medida de los que la tienen definida y esencial, de los que se creen *sustancias* y se hallan bien con el *natural*, no para quienes no la tienen, ni se sienten sustancias definibles ni definitivas, ni les viene justo lo natural, sino estrecho y oprimente.

«Cada uno es como Dios le hizo», decía Cervantes; y cada Pueblo es también y parecidamente como Dios lo hizo; y como obras que somos todos, individuos y pueblos, de las manos de Dios no podemos menospreciarnos ni preferirnos unos a otros, sino aceptar agradecidos el tipo que en suerte nos cayó y procurar con todas las fuerzas realizarlo.

Que el nuestro, el de los españoles de cuerpo y alma —no precisamente los de geografía y derecho—, sea el de *transustanciarnos* y *sobrenaturalizarnos* —de una forma u otra, cristiana o no—, es la lotería o suerte que nos cayó como *Pueblo*, y fuera inútil pretender evadirse de este destino, de este *trance de frenesí* que es nuestra constitución.

Y no parece sujeto a duda de ninguna especie el que una de las maneras o posibilidades de ser auténticamente, castizamente, español sea la de ser *cristiano*, en el magnificente, señorial y viviente sentido del auto sacramental *La vida es sueño*.

Tal vez otros pueblos, no menos respetables que el nuestro, crean que nuestra vida es *sueño, ilusión, frenesí, incapacidad mental, reaccionarismo, oscurantismo*; pero no nos dejemos llevar a discusiones baldías; respondamos con aquella frase de Calderón en este mismo *auto sacramental*:

Absorto y confuso estoy,
Gran Poder, Amor y Ciencia;
Si esto también es dormir
A nunca despertar duerma.

ÍNDICE